

西谷啓治の「宗教／哲学」における「世界」理解の問題

森 哲 郎

〈はじめに〉

この標題にある奇妙な表記「宗教／哲学」は、宗教を哲学の対象とする狭い意味の「宗教哲学」に対して、「宗教」を「哲学の終結」と見る、あるいは「哲学の根底」と見るような立場を表示するものである。つまり筆者としては、西田幾多郎がその思索の出発点である『善の研究』の「序」に「かねて哲学の終結と考えている宗教」と述べた事実を重く視たいのである。西田と弟子達の立場を「京都学派」と呼ぶ場合には、「京都学派」の規定は種々に可能であろうが、「京都学派」の本質的核心は、その哲学的思索の「終結」にして「根底」をなす宗教性にこそ存するというのが、筆者の見解にして関心である。この特質で一貫する思索を「宗教／哲学」と呼びたいのである。

西田の「人」に^{にん}触れて「哲学」に入った西谷も、西田哲学の核心である「宗教的要求」を「根源的要求」(1-210)として、宗教の「もと」(10-4)を自己の「もと」(10-179)に究明した。本論考では、この「もと」に関わる独自の「世界」理解を究明してみたい。独特の表記としては、上田閑照の「虚空／世界」の表記（これは世界地平の彼方あるいは此方に虚空を見るというスラッシュ）を借りて、「宗教／哲学」という表記を試みたい¹⁾。この「X／Y」というスラッシュの地平構造は、上田では「虚空」の「開け」に基づくであろうが、西谷では「到彼岸即絶対此岸」としての「空の立場」、その「即」の《直下＝もと》構造という事態であるが、これを「世－界」問題として究明したいのである。

筆者は、禅の『十牛図』から見た〈種々の場所論〉として、十牛図の第八・九・十図の各々に、〈西田幾多郎・西谷啓治・上田閑照の場所論〉を重ねて、その系譜の中で、西谷の立場を考察したことがある²⁾。なぜ西谷の立場が、十牛図の第九「返本還源」^{へんほんげんげん}に位置づけることが許されるのか、詳細な論究は割愛し要点のみ示唆する。十牛図の〈第八・九・十の連関〉を、上田は〈西洋の形而上学〉との対比では「神・世界・人間」連関として論究するのに対して、筆者としては佛教固有の「佛・法・僧」の〈現前三宝〉連関で究明したいと考えている³⁾。いずれにしても第九図の「返本還源」は、この連関中の「世界」や「法」(＝存在全体)に対応するゆえに、西谷の「宗教／哲学」の中心主題に重なるであろう。西谷の立場を、その際に敢えて単純化して言えば、以下のようになる。 (今回の拙論は西谷の「世界」理解のみに限るので、西谷全体の大筋を以下に概要として挙げておきたい。)

西谷啓治(1900-1990)の根本語は「底なく」である。西谷は、西田の「純粹経験／無の場所」(③図／⑧図)という《直下》構造を継承して、「白いものは底なく白い、それが空である」(20-37)と

言う。西谷の出発点の「根源的主体性」とは、「われ在り」の底を「底なく」掘り下げた「脱底の自覚」から、ニーチェとエックハルトに通底する「生の根源性」（＝「根源的自然性」）を究明し、人間主体を超えた〈自然性と絶対無との両極性の次元〉から「宗教・歴史・文化」の〈世界〉体系を基礎付け貫く「無の主体性」に他ならない。狭義の信仰と理性の衝突・乖離を克服するこの〈自然と無の次元〉はさらに展開されて、『宗教哲学——序論』（1941）では、「体験の立場」として、即ち〈「自己」以前・以後〉の「生」の鋭い脱自構造として究明された。この独特の「生」（＝「自然」）の明暗双々の両義性は、彼の神秘主義研究の「神の自然」から来ると思われるが、これが禅の立場、十牛図の第九図「返本還源」と響き合うのである。

西谷中期の「ニヒリズムを通してのニヒリズムの超克」と言われる課題は、主著『宗教とは何か』（1961）における「虚無から空への転換」の思索である。従来までの宗教的「人格性」を破る「虚無の深淵」に、逆に「脱自的な超越の場」を看取し、「世界の非人格性」を超え包む「空の立場」に「宗教の非人格的人格性」の新たな可能性を開いた。この虚無との格闘は、十牛図で言えば、〈⑧図から⑨図への転回〉に相応し、特に「盲・聾・啞」の三重の病人を如何に救うのかという玄沙の公案を含む⑨図「返本還源」の主題と重なる。この⑨図の「虚窓」を通して現前する「真空妙有」の自然性に、虚無を超える究極の答えを見出したと思われる。

西谷は、「骷髏野に偏し」（10-58）のような、本来は⑧図「人牛俱忘」の絶対否定（大死）を意味する伝統的な禅語を、敢えて意図的に現代世界の虚無性に重ねることで、第⑩図「入鄽垂手」の究極的意義に関しても、〈伝統から現代へ〉と現実打開の方向を示唆すると共に、同時に逆に〈現代から伝統へ〉と伝統禅の高貴な責任を問い直す試みをなそうとしたのである。

上田閑照は、最近の著作『折々の思想』（2010 燈影舎）の中で、西谷は、ニヒリズムのゆえに、敢えて西田の根本範疇「絶対無」を捨て「空」の立場へと転じたと述べている（同著 142 頁）。確かに現代の浅薄化した「末期的ニヒリズム」から見た時に、西谷中期・後期の鮮やかな意義としては、上田の大胆な指摘の通りであろう。しかし筆者の関心としては、西田と西谷との差異よりも、むしろ〈西田・西谷・上田〉を一貫する禅の「行」の立場から淵源する「無」の系譜にして「空」の伝統、これを再考することで、三者に共通する「宗教／哲学」の《直下》構造、またそこからの翻りとしての《表現》構造というか転回構造の本質的次元を今後の課題として掘り下げてみたいと思っている。

西田との決定的な差異は、西谷前期の主題の「宗教における自然性」、また西谷中期の「非人格性」の諸問題に明瞭に出て来るが、特に「無」を通しての「深い自然性の自由」（1-95）の経験には《自然即自由》の深い宗教性が看取されるのではなかろうか（第3節参照）。

それでは西谷の「宗教／哲学」の思索の基本線を探索するために、西谷の「世界」理解という問題を考察してみたい。というのも西谷の思索の独自性は、「宗教」という問題と同時に「世界」という問題をその「哲学」の本質的次元に新しく据えたことにあるからである。

しかし西谷の「世界」理解には独特の難しさがあるのではないか。晩年の西谷はしばしば「現代には宗教がなく、宗教には現代がない」と語った。この〈現代と宗教〉との乖離に「世界」問題自体の困難さが出ていよう。つまり「世界＝問題」の難しさは、問題を問題として熟考するためには何か二重の軸を必要とし、しかもその二つの軸が交差・交錯するところにあるであろう。つまり、この問題は、「世－界」(We-It, Wor-ld)という言葉自体が〈時・空〉の両義性を含むように、一方では東西の文化が遭遇し、東西の宗教が邂逅する〈東西の出会い〉という空間的・世界的な軸と、同時に他方では〈現代或いは近代〉という時代が本質的に孕む〈伝統との乖離〉という時間的・歴史的な軸との双方を含んでいる。しかも問題の要となる次元は、この双方の軸の交差するところ、即ち〈現代世界〉の真っ只中にある。二つの軸は相互に関連し絡み合っている。東西の出会いの場は、同時に、現代と伝統との乖離の場であり、現在の我々が生きているこの〈日本〉でもある〈現代世界〉に他ならない。西谷の生涯の関心、特に晩年の関心は、〈現代と宗教〉或いは〈伝統と現代〉であったが、この〈と〉こそが西谷の「世－界」という問題次元に他ならない。

この「世界」理解には、まだ西谷独自の難しさがある。〈西谷が世界をどう見たか〉という問題は、〈西谷が世界をどう生きたか〉という問題と重なる以上、西谷の〈生涯の思索〉の驚くべき長さである。20世紀のほぼ全体を生きた西谷(1900～1990)の90年間の生涯(明治33年生・平成2年没)は、ほぼ明治開国以来から平成に至るまでの近代・現代日本の全道程に重なるものである。この〈近代・現代〉の孕む〈連続・非連続〉は、実は後でも見るように、西谷の「世界」理解の〈要〉にもなると思われる。先ず比較的周知の連続面を見れば、西田幾多郎の「人」に^{にん}触れて「哲学」に参入した西谷にとって、何よりもヨーロッパとの精神的・哲学的な出会いと更なる対話(対決)は、師の西田の遺志を継承しながらも、更に思索を深めて行くという原初的課題であったと思われる。しかも同時に、西谷は、自分の生まれた明治33年(1900年)を、19世紀から20世紀への「移り行きの時代」として、また明治30年代を、文明開化の後の新たな動き、「日本の歴史を振り返ってみる、日本の伝統を振り返ってみる」、つまり「(文明開化という)進歩の動きが出て来る原点の処へもう一遍帰る」志向の時代として、かなり意識していたように思われる(26-315)。明治3年(1870年)に生まれ昭和20年(1945年)の終戦直前に急逝した西田と西谷では、時代的に30年間の〈落差〉がある。それゆえに共通の根本関心「宗教／哲学」も、師の西田とでは、思索の位相に微妙な差異を含むことになる(西田の「世－界」理解は第1節参照)。

西谷の「世界」問題を理解する難しさとしてもう一つ微妙な問題がある。それは〈近代・現代〉の〈非連続性〉と西谷の〈生涯の思索〉の驚くべき長さ(一貫性)との関係の問題である。今、仮に〈非連続〉の目安を先の世界大戦において西谷の著作年譜を概観すれば、西田の死の終戦の時点(1945年)が西谷90年間の生涯のまさに半ばにあたる。因みにこの年に「宗教哲学——序論」(1941)が博士論文として受理された。この時点までに、既に著作として『根源的主体性の哲学』(1940年)と『世界

観と国家観』(1941年)がある。特に「世界観」を表題に含む後者は、かの有名な座談会に提出された「〈近代の超克〉私論」(1942年)とともに、本稿の「世界」理解の課題にとって直接の基準的意味をもつゆえに極めて重要である。即ち、この著作は、「一方では、国家に対して傍観的な一部知識人に対して、国家が世界のうちに置かれている位置を解明し、他方では、当時支配的となりつつあった極端なる国家主義の思想に対して、これを内面から思想的に超克し得る道を打開せんところみためのである」(4-384)と言うように、西谷が自己自身に「世界」理解の傍観性を許さず、当時の苛酷な国家主義的現実の只中に挺身して「世界性の地平」を国家の根柢に模索探究したことを示す、現在から見ても貴重な歴史的証言の著作であると思う(第4節参照)。

ところが戦後に、おそらくこの著作への誤解のゆえに、1947年から1952年までの5年間政令第612号により所謂公職追放され、社会的地位としては空白の時期を余儀なくされる。世間的に見ても50代前後の人生の頂き(akme)に社会的追放を被ったことは想像を絶する困難事であるように思える。それにもかかわらずこの時期にこそ、『アリストテレス論攷』・『神と絶対無』(1948年)や『ニヒリズム』(1949年)の名著、及び他に著作2冊、論文33編を産み、同時におそらく禅の修行においても「無位(衣)真人」の行道を徹底し生死透脱されたと思われる。この〈無位〉の時期の個人的境遇について西谷が完璧な沈黙を貫いたことに人間としての大きさと深さが看取されるだろう。この頃の或る論文(『批判の任務とファシズムの問題』1949)で、西谷は「日本の歴史は終戦と共に切断された。(中略)併し歴史には単なる非連続はない」(4-461)と語り、戦後の所謂進歩的知識人の思索自身が「かの歴史的切断の痕」を帯びておらず、単に切断の「後」からのみ出発するような「困苦なき批評家」(Kritiker ohne Not ニーチェの語 4-455)のそれに堕していないか、と問う。「過去が〈ひと〉事にされずに、現在の自己自身へ引付けられ、恰も〈自己自身の根にメスを当てる〉如くにして対決されて初めて、過去は真に克服され、真に過去のものとなる」(4-461)という。ここには、若き西谷が哲学の出発点としたシェリング、特にその未完の名著『世界時代』(Weltalter)の「自己自身を超克しない人間は過去を持たない」(WA11,199,222VIII259,VII436)という思想が想起されるが、これは、今なお現在の我々日本人の、また日本の文化の歴史性と世界性の自覚に関わる問題ではなかろうか⁴⁾。とにかく、西谷は、歴史の根源的連続性への究明においてこの〈切断〉そのものを深く受け止めたに違いない。後でも見るように、西谷の思索の本質的な根本動向の一貫性は驚くべきであることを考慮するならば、この〈切断〉は西谷の「世界」理解に如何なる変化を及ぼしたであろうか。西谷の思索そのものに所謂〈Kehre〉(転回)の如きものを認めることはできない。それならばなおのこと、「世界」理解の或る変容を見るべきであろうか。或る方法的な試みとして、この〈切断〉を挟んで、西谷の前期と後期を一応便宜的に区別したいと思う(第4・5節参照)。

この区別と「世界」理解を焦点にして、「一つの新しい世界哲学と宗教思想への道」(上田の指摘)という西谷の立場全体を少しでも解明してみたい。例えば、後年の論文「科学と禅」(1960年)とい

う問題設定からも、上田は、「私たちの世界が巨大な問題だということ」、そして「そのような巨大な問題を問題とするところに先生（西谷）の思索の性質があらわれている」が、「思索の根本動向は若い先生において既に太い線であらわれている」（上田閑照編『情意における空』創文社 1992 年 p. 332）と見ている。そうすると前期と後期の区別は、一方で思索の一貫性、「太い線」の連続性を前提するとともに、他方では、後期の立場がこの「太い線」の〈反復〉でもあることを示唆するかもしれない。この「太い線」の探究に入る前に、西谷の師である西田自身の「世－界」理解を見ておこう。

（I）世界への問い——西田の「世－界」（歴史＝世界）経験

明治 3 年（1870 年）生まれの西田にとって最大の「世－界」（歴史＝世界）経験とは、まさに「開国」という日本近代における〈東洋と西洋との邂逅・衝突・矛盾〉の経験であろう。この問題を端的に看取できる最短の著作としては、『日本文化の問題』という著作に付加された講演概要「学問的方法」（1937 年）がある。この小テキストは、「日本文化の問題」（＝日本の自覚）を同時に《世界への問い》として打ち出していて、御進講草案「歴史哲学ニツイテ」（1941）の内容にも重なり、また当時の門下の歴史哲学論考群（『世界史の理論』1944 年）の根柢にして基調をなすものである。また同じ年には「歴史的な身体」（1937）という創造的な発想の講演もある。この小テキストには、当時の過熱した国粹主義に抗して、「我々の歴史的な文化を背景として新しい世界文化を創造する」という課題が説かれているが、その際に「学問的方法」が強調される点に、西田自身の歴史感覚が鋭く出ている。

「日本は明治になって初めて世界にぶつかった」、「云わば、これまでの日本精神は比較的直線的であった。併しこれからは何処までも空間的とならなければならない。我々の歴史的な精神の底から（我々の心の底から）、世界原理が生み出されなければならない」（p. 7）。このレジュメの言葉は、講演の本文では、「世界文化として立つものが日本人の肚（はら）から出て来なければならない」という面白い言葉になっている。そこでこれと重ねて、「理論を有つ」とは、また「学問的方法というのは時間的な自己を空間的な鏡に映して見ることである（死して後生きることである）」（p. 8）とも言われる。

ここからも西田の〈東西邂逅〉の「世－界」（歴史＝世界）経験とは、単純化して言えば、《縦（時間）が横（空間）になった》という自己（生死）の転換として、我々自身の自己（日本）の底に世界性の開けを探索せよという使命を喚起することに他ならない。

当時の国粹主義的な傾向の、「日本精神」を何か不変の実体（＝主体）として、「科学」を操作可能な道具と見るような「和魂洋才」の立場では、科学を生み出した西洋文化の精神に出会うことも、その歴史的根柢にまで触れるものではないであろう。そのような立場では、「歴史的な汝」として出会うべき真の他者にも出会うことなく、ただ闇雲に「日本文化の特殊性を誇張する」錯誤に堕してしまう。

だが「只特殊性・日本的なものの尊重だけではいけない、そこに真の文化はない。自分の作ったものが自分を離れ公の物として我々を動かすというように、日本文化は世界的にならねばならぬ」。ここには、歴史的世界の根本構造を「作られたものから作るものへ」という定式において見る西田独自の歴史哲学が窺われるが、ここでの眼目は、特殊性をそれとして根拠づける地盤としての「公の場所」（＝客観的世界の深い客観性・世界性・歴史的空間性）への着眼である。学問とは、この場所に開かれ、我々自身が「歴史的客観的事物の中に生きること」として、「物になること」、〈歴史の物にして世界の物〉になることに他ならない。そのためには、「深く西洋文化の根柢に入り充分に之を把握すると共に、更に深く東洋文化の根柢に入り、その奥底に西洋文化と異なった方向を把握することによって、人類文化そのものの広く深い本質を明らかにすること」こそが問題であり、それは「西洋文化によって東洋文化を否定することでもなく、東洋文化によって西洋文化を否定することでもない。又その何れか一つの中に他を包み込むことでもない。却って従来よりは一層深い大きな根柢を見出すことによって、両者共に新しい光に照らされることである」（p. 11）という「世－界」課題に他ならないのである。

この西田の「世－界」（歴史＝世界）理解を更に徹底解明するためには、西田前期の〈純粹経験・自覚・場所〉の展開から、『無の自覚的限定』以降の〈1930年代〉の西田の思索の内的動向、特に「行為」・「表現」・「身体」の《歴史性》への転回、その根拠となる「永遠の今の自己限定」（＝絶対無の表現）の詳細な究明が不可欠であるが別の機会に譲りたい。筆者の見方では、「場所」から「世界」への転回には西田独自の「表現」思想の究明が不可欠であると思考するが他日を期す。この究明には、西田のみではなく門下の弟子達との〈思索共同〉ともいうべき相互影響関係の吟味検証も必要であろう。西田の歴史関心の端緒としては、田辺の批判論文（1930）なども動機となろうが、より深い動機としては、キェルケゴールをはじめゴーガルテン（「歴史的汝」）やバルトの危機神学等のキリスト教思想との深い格闘があったからではないかと推察される。例えば、西田独自に展開される「歴史的身体」という根本語の初出（6-290）はパウロの「霊の体」に関連して着想（1930）されたものであり、キリスト教の「歴史意識」の問題は、後の西谷など門下の思索共同を深く促す問題となった。この問題は、別の仕方では西谷前期の「宗教・歴史・文化」（1937）において「歴史の厳粛性」として継承され、さらに戦後の論考まで通底しているのである（第3・6節参照）。

当時の喫緊の論点としては、「歴史的主体」をめぐる西田と弟子達との微妙な差異も重要であろう。先述の『日本文化の問題』（1938、1940）では、主張の要は、「最も戒むべきは、日本を主体化すること」（12-341）として皇道の霸道化・帝国主義化への拒絶にあり、原理的にはヘーゲルの「主体」概念の克服にあった。当時の国粹主義的な「物にゆく道」（宣長）を逆手に転語して、歴史的世界の深い客観性へ出る方向として、「主体から主体を越えて主体の底に物の真実に行く」（12-360）道が探究され、「主体から環境へ」という方向に於て、何処までも自己自身を否定して物となる、物になって見、物

「なって行く」(12-346) ところに「東西文化の結合点」としての「日本」と「歴史の行先」とを求めようとした。ここには《主体から世界へ》という方向での《主体の超克》があると思う⁵⁾。この頃の西田は自分の立場を「歴史的人間の客観主義」とか「客観的人間主義」(9-64)と呼び、歴史の「主体化＝基体化」に対しての深い危惧を抱いている。ところが西田門下は「主体性」重視の新たな試みへと踏み込んでゆくことになる。

(II) 西田門下の「世界＝歴史」の思索共同と西谷の位置

周知の如く、ヘーゲルの「歴史哲学」以後はディルタイやハイデッガー（「存在の歴史」）等の一部を除いては、「歴史」が哲学の主題となることは断念され、「大きな物語」（形而上学）の終焉は現代の自明の事柄のように見なされている。現代では、〈歴史〉＝〈過去の知識〉とされ、「歴史」思想等も学問上厳密化されると単なる過去への〈歴史認識論〉へと萎縮する傾向がある。この事態の根柢には、まず近代の悪しき「歴史主義」（＝相対主義）の無自覚な浸透があり、「人間」や「歴史」の〈終焉〉などを含めて、現代の知性に〈超越の抑圧〉（＝無宗教の自明性）を無意識的に強要しているような趣がある。現代の知性は皆「歴史家」であろうとするが、それ以前に本来は「歴史人」であることを忘却しているのではなかろうか。現今、新世紀に入ってようやく〈主・客〉分裂の重複としての〈現在・過去〉乖離という認識論的な枠組みを打破して、「世－界」（歴史＝世界）、あるいは「世界－史」（世界＝歴史）への新しい関心が芽生えつつあるが、実はこれに似た問題意識を既に早く先駆した〈歴史的要求〉の思索努力が存在したのである。これこそが西田哲学とその門下の思索共同である。

戦前の西田門下を「京都学派」と呼ぶ時、昭和17年(1942)の『文学界』の座談会『近代の超克』（京都学派としては西谷、下村、鈴木が参加）や昭和17～18年の『中央公論』の座談会『世界史的立場と日本』（西谷、高山、高坂、鈴木）が比較的に読みやすいので人口に膾炙して「有名」であるが、実は後者の「世界史的立場」の徹底究明ともいうべき歴史哲学論考群が存在する。それが昭和19年(1944)の『世界史講座』第1巻の『世界史の理論』（弘文堂）に他ならない。そこには西谷啓治の「世界史の哲学」を巻頭に、順次、高坂正顕の「世界史の類型」、鈴木成高の「世界観の歴史」、務台理作の「世界史の系譜学」、高山岩男の「世界史の動学」や相原新作の「伝記」等の論考が掲載されている。筆者は、これらの論考に西田の「学問的方法」を全体の序として付加したうえで編集復刻したことがある⁶⁾。

この論集『世界史の理論』の「世界史」という命名の由来は、かの座談会『世界史的立場と日本』（1941年11月、太平洋戦争勃発直前）の命名と同様に、この時期の西田の論文「国家理由の問題」（1941年9月）末尾の次のような歴史的自覚に基づく。即ち18世紀の個人主義的時代や19世紀の国家主義的・帝国主義的時代に対して、「今日は世界的自覚の世界史的時代に入った」（10-337）という歴史自

覚である。この頃から「世界史的世界即ち世界的世界」(12-427)が、西田門下の共通の課題(理念)となり、《世界史的立場》が出されてきたのである。

注意すべきは、現今では、〈世界史〉という日本語自体が〈過去〉の知識の集積以上の積極的な思惟喚起力を帯びておらず、平板な理解に墮してしまうおそれがあることである。

だが《世界-史》とは、《世界-歴史》にして《歴史-世界》であり、その成立自体の哲学的・原理的次元に不思議な矛盾(Paradox)を孕むのではなかろうか。先に述べた《縦(時間)が横(空間)になった》という西田の歴史経験との関連で言うならば、これ(=開国)は「自己」(西田・日本)から見た縦(歴史)が横(世界)になった》という《歴史=世界》経験であるが、これを同時に「世界」(NB! 単に欧米に非ず!)から見れば、《横(世界)が縦(歴史)になった》という《世界=歴史》経験に他ならない。両者は表裏一体であるが、敢えて差異を言えば、前者の《歴史=世界》経験が西田の「歴史的世界自覚」となり、後者の《世界=歴史》経験が門下の「世界史の哲学」への展開となる。

《歴史=世界》の「歴史」と《世界=歴史》の「歴史」との微妙な質的差異、同様に双方の「世界」の差異が、「日本の主体性」にも関わってくる。西田は先にも見たように、「日本の主体化」を拒否し、「主体から主体を越えて主体の底に物の真実に行く」方向で「東西文化の結合点」(12-360)を模索したのに対して、次世代の門下達は「世界史的立場」を継承しながらも、「世界史における日本の主体的位置の問題」として、当時の欧米中心主義的な〈偏向した世界性〉を打破して〈真正な世界性〉を開くために「日本の主体性」を強調する姿勢に出たようである。そこには現今も論難される政治的意味以上の問題が潜んでいる。

この『世界史の理論』の門下の各論考の詳細な吟味(筆者の同書解説参照)は割愛し、この論考群の幾つかの特色をのみ挙げておこう。

(i) まず注目すべきは、まさに「京都学派」の《思索共同》とでも呼ぶべき、各々の思索の相互影響・相互形成の精神的運動である。門下の各人は、西田の^{にん}人と生きた思索の、まさに「深い大きな根柢」に触れて、その着想や概念を自分自身の思索に重ねて自分の思想を展開したが、決して西田への模倣や追従ではなく、まさに「古人の跡を求めるのではなく、古人の求めた処を求める」という真摯な探究が、各々の専門領域の枠を超えて看取されるのである。他方師の西田自身も門下の諸専門研究から多くの刺激や課題を受容した。そのみならず門下同志の間にも、各自が各専門領域を相互に交換して思索を反復するような、現在からみると無頓着とも思える思索の不思議な自由闊達さが存在した。例えば、巻頭の西谷論文の表題「世界史の哲学」は高山の大著と同名である。これだけからでも《世界史の哲学》は、誰々の論考かという個を超えた思索共同の作品にして〈京都学派〉の良い意味での集散的「立場」でもあることが推察できる。

(ii) 高山の大著『世界史の哲学』の独自性は、簡単に言えば、「歴史の空間性」に着眼しての歴史的世界の多元性や相対性の自覚を喚起することで、従来の西欧の世界史に対する「近代の終焉」を宣

言し「世界史の理念」を新たに提示したところにあるだろう。これは西田の「無数の伝統と同時的な世界的世界」の継承でもあろう。この高山の多元性の提言には、西欧中心主義的な歴史学への批判が込められているが、これに応答したのが歴史家の鈴木の論文「現代の転換性と世界史の問題」(1941)である。鈴木は、高山の「超ヨーロッパ的多元性」の意義は認めても、世界史の普遍性（一元性）を守るべく、空間的多元的世界が時間的になってこそ、つまり同一の歴史時間に媒介されてこそ「世界史的世界」となるのではないかと逆批判で応答している。このようにあくまでも「世界史の縦の普遍性」を重視する鈴木には、「ヨーロッパ近代」を深く重く受け止める下村や西谷と共通の姿勢が窺われよう。

一般に高山ほどには論じられることの少ない鈴木の歴史学専門の立場からの思索共同の努力、「歴史学における近代の超克」(p. 219)を以下少し見ておこう。近代歴史学の伝統では、歴史の外を排し「歴史の中から」歴史において歴史を見るという客観的実証主義、広義の歴史主義が正統であり、「本来如何にあったか」という事実の再現が「歴史学の最高課題」(p. 101)であった。「歴史家は自己を殺すことによって歴史を生かす」、これが「近代歴史学の禁欲主義」であり、「過去を生かすために現在を殺さねばならない」、これが「歴史主義の精神」(p. 103)である。この鉄壁に対して、鈴木は、歴史家にして歴史人として、人間の歴史的存在を掘り下げて吟味せんとして、西田の「個物は個物に對することによって個物である」を転語したような命題、即ち「歴史は歴史に對することによって歴史である」と提言する。歴史の理解とは、同じ者同士の平面的理解ではなく、異なった時代が異なった時代を理解する所に、独特の「深さ」の次元を含むのであり、単なる過去の「再現」以上のものである。近代の歴史理論が「理解」の可能根拠とする「人間のヒューマニズム的同一性」(p. 105)では、「歴史的汝」の質的相違性には届かないのではないか。鈴木は、「歴史的自己に徹することによって我々は自己的な自己を克服する」(p. 107)として、従来の歴史学の消極的な客観性を越えて、「主観に徹しそれを通貫し超出すること」によって、「主観を抜けた主観、主観的客観性が存在する。それはすなわち自己と現代と歴史を一つに統一する精神にほかならない」(p. 108)と言う。ここに歴史主義の克服としての「歴史学における近代の超克」の兆しを看取できるだろう。

高坂の「象徴型の世界史観」も、「歴史的主体＝基体」を論究した著作『歴史的世界』(1937)を踏まえて、「世界史を絶対無（無的普遍）の象徴」と見る論考を展開しているが、これは割愛しよう。この「象徴」論は、西田の「表現」思想に似た面もあるが、〈歴史の底に原始自然を見よう〉とする高坂の企てに対して、西田自身が「Schellingの自然の考をすぐ歴史の基体として考へるのは歴史の現実の動きというものととの間の結合にはGapがある」(18-586)のではないかという批判の手紙を書いている。このように門下の「主体性」の強調に対して西田は両義的(10-369, 375, 380)である。

(iii) 最後に歴史哲学論考群の主峰ともいべき西谷の「世界史の哲学」における「主体性」の究明を簡単に瞥見しておこう。西谷には、既に前期の主著にして立場の『根源的主体性の哲学』(1940)

や、〈世界＝歴史〉における〈国家主義〉の内的克服を試みた『世界観と国家観』（1941）があり、「主体的無の宗教」の提言を含む座談会への提出論文『近代の超克』私論』（1942）もある（第4節参照）。

西谷の巻頭論考「世界史の哲学」は、我々が既に自明としている「世界」や「歴史認識の実証性」などがまさに《ヨーロッパ近代》に初めて起こった歴史的出来事であることに着目し、その「世界」意識や「歴史」意識の根柢を掘り下げることによって、世界史と世界史学の立場自体の成立を跡づけんとする哲学的考察である。そこで「世界史の史学と哲学との新しい関係」（p. 53）を探索し、さらに「哲学」の立場としても「理性の立場を通してこれを越えた立場」を「絶対無の立場」として示唆している。これは「歴史主義を通しての歴史主義の超克」（中公の座談会での西谷の言葉）の一試論であり、更に戦後の「ニヒリズムを通してのニヒリズムの克服」の先駆となる着想かもしれない。

歴史学や歴史観もそれ自身まさしく《歴史的》であり、「世界を如何に見るか（生きるか）」という世界意識の地盤を前提している。「もしこの前提をも問題にし掘り返さんとすれば、本来既に起こった出来事のみに係るべき歴史家の立場は、あらゆる過去の性格の此方ともいふべき現在そのものの立場によって破られる」（p. 21）。歴史家の立場は、その此岸、その根柢に、「実践」の問題を孕んで、哲学の立場を開いてくる。「世界史観は世界意識に根差し、世界意識は現実の歴史的世界そのものに根差す」（p. 21）とすれば、「世界史学をその地盤である世界自身に返して、世界と共に見る立場が世界史の哲学の立場である」（p. 22）。鈴木の「歴史的自己」は〈過去性の此方〉の「現在そのもの」、「世界自身」に返るのである。

西谷もまた、他の門下と同様に、「欧羅巴と世界との癒着」（p. 18）を破って真正な世界性と主体性の建立を志向するが、その際に師の西田と同様に「学問」の「世界的普遍性」を開いた《ヨーロッパ近代》をあくまで重視する。近代歴史学の、一切の主観的偏向を排した「事実」の《客観性即真理性》の立場の不動性を承認しながらも、それにもかかわらず現在の「根本転換」において「再び主体の立場が世界にも世界意識に入ってくる」（p. 24）という大きな矛盾を《近代の超克》と受け止めるのである。大事な点は、この超克が一般に誤解されがちな〈過去への回帰〉等の〈反動〉ではなく、あくまで《近代を一層徹底する方向に近代を越える》という着想で、ヨーロッパ中心主義の残滓の払拭を、〈普遍的客観性の裏面の隠れた主観性〉の打破の「最後の徹底」（p. 25）として不可欠と見ることである。現在の転換は、「近世的精神の方向を一層徹底するという方向と、近世的精神と正反対なる方向とが、一つに結びついているのである。客観性の立場の徹底と主体性の立場の復活とである」（p. 25）。また「世界史の哲学は、世界史学の立場を主体的実践の立場から破ることによって反って完成し、またその主体の立場を世界史的観察の立場から破ることによって反って完成する」（p. 26）。このように西谷は、「主体性と客観性との統一の問題」を必ず双方向的な相互否定と相互透入において究明し、この統一を可能とする地盤の探究を自己の課題としたのである。

西谷の鋭い洞察によれば、「哲学」（＝理性）こそが「世界」意識の上に普遍的人間性と客観的思惟

の立場を確立することで、世界史意識と世界史学を準備したのであるが、ランケ等の学的客観性や「観照」の立場は事実の一切を偏見なしに把握するとしても、「唯一の歴史における最も根源的な事実」、即ち「歴史を創造する主体性そのもの」(p. 48)を把握し得ないのである。過去の事実の把握も、「その把握が根源的となればなるほど、把握する主体の深さを要求して来る」(p. 54)。この《主体の深さ》は、「過去と現在とが時間性の根源へ向かって歩み寄るところ」(p. 54)であり、そこから認識と実践とが深く媒介されて、「主体性と真の〈世界〉の世界性との関係の構造」(p. 47)が、「客観性と主体性との相入した新しい立場の根源的自覚」(p. 57)において問い直されることになる。この哲学は、理性を究極とする従来の理性主義ではなく、「意識の根源への自覚」として、「理性の立場を通してこれを越えた立場、それ故に反って理性を生かし得る立場」(p. 57)である。即ち、実践と認識、観照と創造との統一として、「歴史的事実の世界がもつ形成力の内実として主体的に自覚される理念」を内容とする《根源的事実性》の哲学である。即ち「事実が理性的に普遍化される此方において、事実が真に事実であるところに事実を捉え、また理性的なるものによって充たされる彼方において真に世界に立脚するものであり、要するに理性構成を両方向に越えてこれを包むものである」(p. 57)。これこそが「絶対無の立場」であると西谷は論考を結んでいる。

このように西谷もまた西田門下の一人として「絶対無の立場」を踏まえる訳であるが、西谷独自の出立は如何にしてなされたのであろうか。これまでの論述からは後戻りの形になるが、これから西谷前期の主著『根源的主体性の哲学』(1940)の立場、そこでの「太い線」の筋道を吟味するとともに、「世界」理解への通路を探求してみよう。

(III) 西谷前期の三つの「世界」と「根源的自然」の無底性

(1) 西谷前期の中心点

西谷前期の全体を端的にそこから見るような中心点を求めるとするならば、やはり前期の主著『根源的主体性の哲学』(1940)の「緒言」にある、その表題の由来を述べた次の言葉であろう。以下、内容的に三つに分節してみると、

「(a) 「われ在り」というふことの窮極の根底は底なきものである、

(b) 吾々の生の根源には脚を著けるべき何ものも無いといふ所がある、寧ろ立脚すべき何ものも無い所に立脚する故に生も生なのである、

(c) そしてさういふ脱底の自覚から新しい主体性が宗教的知性と理性と自然的生とを一貫するものとして現れて来る。大体そのやうな見方が本書の基調である」(1-4分節と強調は筆者による)と云う。

(a) 先ずこの「底なきもの」は見方により限りなく複雑(「無の隠蔽的現前」1-282)且単純となる。

「われ」が平仮名でしかも「われ在り」と一息で云われていること、即ち「われ」のみの自我でもなく「在り」だけの存在でもなく、あくまで「われ在り」という端的な事実がずばり出されると、同時に「われ」を「われ」と言う自覚の事実でもある。この自覚は、西谷の出世作とされる『神秘思想史』（1932）の結語では珍しく分かりやすく、「自分は自分である」と云われ、その二重性が「超越的な、神すらも奪い得ざる自由と自存」と「自己のうちに閉じ籠ること、特殊者の孤離」（3-153）との矛盾として指摘されている。前者（自由）は西谷の青年の頃以来の「自分は自分だという勇氣」の根本経験として、後者（孤離）は西谷前期を貫く根本関心たる「我意」の問題として、この「われ在り」の自覚の焦点をなす。特に通常は我意の克服の方向で求められる道徳や宗教の奥に、更に一段と高められ深められたような我意が潜んでいるのではないか、そのような「隠れたる我意の根」を断つことこそが西谷前期の根本主題となるのである。この「自分は自分だ」という我意の閉鎖性が打破されるには、つまり「われ在り」の底が抜け、その「窮極の根底」が「底なきもの」となるには、「われ」と思っているその「自分自身より自分に近い」（2-94, 9-16, 15-14）何か（師の西田であれ、エックハルトの神性であれ、無心であれ）との出会いが不可欠であろう。

(b) ここでの主題（主語）は、もはや「われ」ではなく、「われ在り」ということ自体の底なき根源性、即ち「生の根源性」に他ならない。この言葉は、主著全体の、また殊にその巻頭論文「ニイチェのツァラストラとマイスター・エックハルト」の根本主題になっていて、「巻頭の論文はニイチェとエックハルトのうちに類似の立場を認めようとしたもの」（1-4）と云われるように、双方の立場が「生の根源性」（第一章・第二章の表題）と捕捉されて西谷の出立点となっている。ニヒリズムはまだ主題化されてはいない。この「生の根源性」は、この主著の表題『根源的主体性』と表裏する『根源的自然性』という根本主題であり、師の西田には見られぬ西谷独自の根本関心としての「宗教に於ける自然性」という問題である。これは「神秘思想史」研究から汲み取られた「神の自然」に由来するであろうが、この《自然》の明暗双々底が「我意」克服の要となるであろう。

(c) では、「生」の根源性は同時に「生」の無底性となり、《根源性》即《無底性》という「脱底の自覚」（＝転換）から「新しい主体性」が現成して来る、しかも「宗教的知性と理性と自然的生とを一貫するもの」として現成して来るという。

以上の分節から注目されるのは、先ず、すべてを「一貫する」《主体性》の徹底重視である。哲学の立場としてはどこまでも考え抜く「勇氣」のような気迫が看取されるとともに、この主著の主軸論文「宗教・歴史・文化」（1937）で要となる「純一なる行」（1-89）へと連なると思われる。この主体性の重視は、一方で「人間自主の立場」（文化）の尊重になり、他方同時にその裏面の「人間中心主義」の克服という矛盾した課題を担うことになる。

次に注目すべきは、主体性が「宗教的知性と理性と自然的生」の三つを貫くというが、この〈宗教と理性と自然〉の三つは、主軸論文の表題の三つ「宗教・歴史・文化」とほぼ重なりながら、「自然」

と「歴史」との差異も残している。しかしこの「宗教・歴史・文化」という問題、或いは問題連関が「根源的主体性の哲学」の主軸をなし、しかも後に見るように『宗教哲学序論』の主題「信仰・認識・体験」との精確な対応と連結をなすが故に、西谷前期の〈三つの世界〉としての「宗教／哲学」の体系性をなすのである。

(2) 三つの世界の体系性：《宗教・歴史・文化》

『根源的主体性の哲学』（1940）は、「第一部 宗教と文化、第二部 歴史と自然、第三部 思惟と意志」という三部構成のうち、第二部までが発表されたが、各論考は執筆された順番とは逆に新から旧へと置かれていて、遡源すればするほど難解である。これは却って単純に見れば、西谷の思索の関心が、〈思惟と意志〉から〈歴史と自然〉を経て〈宗教と文化〉という問題へと展開して来たことを示す。目下の課題である主軸論文『宗教・歴史・文化』は第二論文として第一部の中心をなすのである。

この《宗教・歴史・文化》は、単なる領域概念の並立ではなく、西谷独自の「宗教に於ける三つの立場」（1-37 強調筆者）という方法概念でもあり、この三つは、この主軸論文の第四・五・六章の各表題によって以下のように明示できる。

- ① 《文化》：「近世に於ける人間自主性の立場」（文化主義）
- ② 《歴史》：「信仰主義の立場。理性と信仰との対立」（終末論）
- ③ 《宗教》：「絶対無の立場。理性と信仰との統一」（神秘主義）

これらは「宗教的生命の三つの大きな方向」（1-45）として次のように云われる、即ち「第一のものは人間の自主性、特に科学的探究や道徳的自律に現れる人間理性の犯すべからざる権能、理性の開発による個人的・社会的なる人間形成又は自己教養の要求を重視し、第二のものは人間をひたすら神との交渉に於いて捉え、従ってその交渉の地盤として歴史の厳肅性を強調し、第三のものは人間存在の根本制約である時空的限定を脱し、歴史や社会を越えて、今此処に於いて絶対的なものとの全き合一を実現し、そこに絶対的主体性の自己を現成することを求める」（1-44 強調筆者）と。これら三つをよく見ると、《宗教・歴史・文化》は、踏み込んだ意味では《絶対無・信仰・理性》と置換できるが、着目すべきは、《歴史》（＝信仰主義）における「理性と信仰との対立」である。これは伝統的には〈知と信との対立〉であるが、単なる神学的教義の枠内に留め置かないで、西谷独自の仕方を開き直されると、これこそが《宗教と文化》との深い亀裂という現代の問題となる。

(i) それではこの分裂の克服は如何。先ず西谷は、旧来の宗教からなされる文化否定に抗して「人間自主性の実現である文化」（1-58）の世界を徹底的に重視する。カントの啓蒙における未成年からの脱却（勇気）は中世から近世への《世界＝歴史》の大転換であり、「近世に於ける人間自主性の自覚」こそが「根源的主体性の自覚」（1-60 強調西谷・初出）と云う。人間の本質は、普遍性と無限性を含み、

固有の尊厳（神聖性）すら帯び得る。

(ii) このような主体性に対して、「反対の極」から「絶対否定的超越」（1-69）を打ち出すのが「信仰主義の立場」に他ならない。信仰主義は、理性の自律をも丸ごと「我意の立場」（人間の自己絶対化）として単純に切り捨てる傾きにある。たしかに「理性の自律は、自ら樹てた法則によって我意を否定せんとすることに於いて最高の自執であり、反って我意の最も深く隠れた根を告知するものである」（1-73）が、他方では「自律は既にそれ自身のうちに、我意が自己の否定を媒介にして自己の根底に帰るともいうべき弁証法的構造をもつ」、少なくとも「それが我意の否定である限り、それは人間に於ける向上であり」（1-74）前進である。つまり信仰主義は、〈絶対否定の超越〉の名のもとに、自律に含まれるこの〈向上性〉を抹殺する危険（法執）を孕んでいるのである。

(iii) そこでこの理性と信仰との対立を乗り越える方向として、「絶対無の立場」が出されてくるが、その具体性は、その「先取り」とされるエックハルトの「神秘主義」において生き生きと捕捉されている。信仰主義が神と人間との断絶、また双方の人格的「対向」（Gegenüber）を強調するのに対して、神秘主義では、殊にエックハルトの「突破」（Durchbruch）においては、魂（自己）は自らの底を破り人格的な神をも越えてその神の根底である「無」（神性の無）にまで入ることによって、同時に自らの主体性にして「われ在り」の根源に徹するという（1-65）。「神の根底は自己の根底であり、自己の根底は神の根底である。ここにおいて自己は全き自由と超越的な宗教的知性を得る」（1-65）。この「脱底的」自由は、「自己の底に於ける絶対に他なるものの現前（＝所謂「神の子の誕生」）によって我意が否定され、新しい自己が脱体し、それが根源的－主体的に（神性の無に於いて）神と一つになる、或いは無我となる」（1-65）ことを意味するという。即ち「突破」とは、「人格的に対立する神をも越えて自らの自覚に徹する根源的主体性」（1-65）を表現するのである。そうすると「単純な絶対否定がなほ相対的無であるのに対して」（1-77）、「絶対無」の三つの特徴が、この「突破」においても看取される。即ち《絶対無》は、①信仰が主張する「絶対他性」の超越性を共有しながら、②その〈他性〉が有でなく無であることによって、己れ自身の根源的主体性を「無我の主体性」（脱底的主体性）として現すことができ、③同時に「絶対否定の根源性に徹すること」（1-80）によって、自律的理性を包み生かし切ることが可能となるであろう。西谷の独自性は、この「突破」の思想と同時に、従来あまり注意されてこなかった「神の自然」（1-87）という問題を「宗教に於ける自然性」という新たな主題としてここに結合したことである。ここに世界の《^じ地》としての「自然」の無底性が問われることになる。

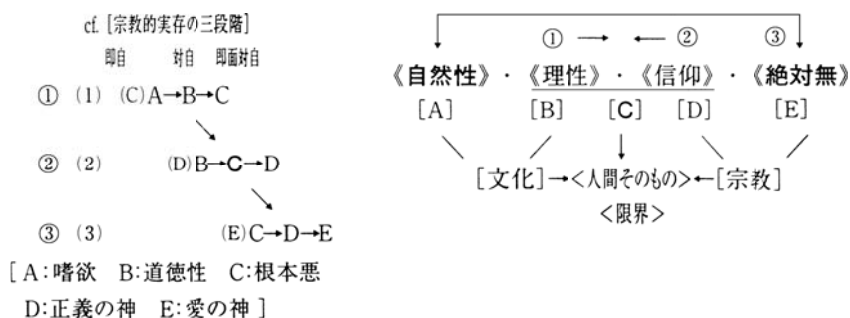
(3) 《宗教・歴史・文化》の「^じ地」としての《根源的自然性》

「絶対無」の〈妙〉は、この不思議な「自然性」と深く響き合う。自然的生命は、人間以前のそれ自体としては、「無記」であり「善でも悪でもない」（1-85）が、「善き者にも悪しき者にも恵まれる雨」

と云う如く、いわば人間以後の宗教性においても〈善悪の彼岸〉を開き得る。それは「絶対的愛の立場、即ち神性の無或は脱底の無我が現前する立場」として「人格性の底なる非人格的な人格性、或は人格的非人格性」(1-86, cf. 1-112)に現れる「生そのものとしての愛」であり、神秘主義の伝統では「神の自然」(1-87)と呼ばれる。即ち「神と人間に於て Personalität が超えられる主体的な「一」に於て、通常の自然性とも理性や精神性とも全く異質的な、根源的自然性とも呼ばれ得る生が現れる」(1-87)。ここには若き西谷が学んだシェリングの「愛としての無底」(Ungrund als Liebe)の転語が見られよう。この「生」こそが、〈宗教と文化との深い亀裂〉、特に「断絶」(論理の側面)を克服する「生きた連続」を示唆するが、後に見る明暗双々の二重性(「我意の根」)をも含む。

ところで主軸論文《宗教・歴史・文化》の表題には、この「宗教に於ける自然性」(第七章)や「生の根源性」(第八章)という根本主題は直接には出ていなかった。とすれば《宗教・歴史・文化》という体系連関も、その内実としての《絶対無・信仰・理性》の連関にも、本来的には《自然性》が補足されて、各々が実は《宗教・歴史・文化・自然》或いは《絶対無・信仰・理性・自然性》という四部連関となって初めて《根源的主体性の世界》を開き出すのではなかろうか。

これより西谷が「弁証法の弁証法」(1-88)と呼ぶ体系連関を下記の如く図示して、同時に説明は省くが『宗教的実存の弁証法』(1935)の末尾の「図式」(2-244)をも付加しておこう⁷⁾。拙論の図式は、次のような西谷の叙述に基づくものである。



「かくして吾々は自然性と理性、理性と信仰の間に成り立つ記述の二つの弁証法から、更に進んで絶対無と自然性との両極の間を張り渡す第三の弁証法を考え得る。第一の弁証法は、我意の相対的否定なる理性を否定媒介として我意に帰るもの、第二の弁証法は、自律的理性の相対的な絶対否定(信仰の立場)を否定媒介として絶対無の立場から理性を止揚するものであり、此等二つの弁証法は、一方は自然性、他方は絶対無といふ、相反する極へ収斂するものであった。これに反して第三の包括的弁証法に於ては、否定的媒介は、理性(相対的否定)と信仰(相対的な絶対否定)とを両側面とする前述の限界面、即ち人間の立場全体(我意と理性)とそれに対する絶対否定の立場全体(信仰と絶対無)との間の限界そのものである」(1-87)。

ここでの「限界」とは、かつての理性と信仰との〈亀裂〉を絶対無から見直した時に、双方の「中」として、それ自身は理性でも信仰でもない転換点のことであり、水平の乖離の直下に、この「限界そのもの」が「人間そのもの」の立場にして「人間主体性そのもの」に重ねて立体的に位置づけられている。詳細は省くが、この叙述を『宗教的実存の弁証法』の結語の図式と照合すると、先ず宗教的実存の「段階」(1)(2)(3)が、主軸論文の①文化・②歴史・③宗教の各々に見事に対応する。更に「自然性、理性、信仰、絶対無の四つの立場」(1-91)に、実存弁証法の各契機、即ち「A 嗜欲・B 道德性・C 根本悪・D 正義の神・E 愛の神」(2-243)を対応させてみると、なんとまさに「C 根本悪」がちょうど真ん中の「・」、即ちかの「限界」としての「人間そのもの」に重なるのである。まさにここから垂直に、この「中」の「根本悪」としての「我意の根」が「自然の底」に究明されることになる。

この我意への否定は、人間性の枠内の道徳や倫理の次元では徹底しない。我意の「根」の内なる自然性（無記）にまで徹する一步が敢行されて初めて、「絶対否定の無記性の側面が無我の根源的主体性として現前する時」、この無我の主体性は構想された実体的・有的な「自我」を突き破り、「欲動となっていた自然的生命を解放する」(1-88)のである。この事態を西谷は《「非」化》という独自の言葉で次のように言う。「この解放は、自然的生命がその本然の無記性に於て根元的自然性の（「神的自然性」の）無記性へ主体的に止揚されることである。その時自然的生命及びその発現（例えば感覚や欲望）は、根元的自然性の現れである限り、もとの儘^{まま}の自然的生命として回復され乍^{ながら}も然ももとの儘ではない。いはば非自然（不自然に非ず）なる自然、「非」化された自然性である。かく我意の内から自然性が非自然なる自然性として止揚的に肯定される時、そこに我意の最も深い絶対否定があるのである」(1-88)。

この「非」化は、おそらく洞山（佛向上人）の「非佛」（「佛非」1-112）を踏まえて、教義や論理を越えた「行為」の次元を開くであろう。即ち、「一切を「非」化することによって一切に主体的に相即するのは、諸々の段階を貫く統一なる行の立場である。神的人格性の「非」化、理性の「非」化、自然性の「非」化は、生の根源と先端とを主体的に一枚にした行の現成である」(1-89)と。例えば「飢え来れば喫飯し、渴し来れば喫茶する」というような日常の行為も、それが宗教性を帯びるのは、まさにその〈行〉の「非」化として、「無我の根源的主体性の自然法爾^{じねんほうに}なる現前」(1-87)だからであろう。この生の根源と表面とを貫く「ノエシス的な」《行》から「非自然なる自然」を見ると、西谷独自のこの《自然》は、かの《宗教・歴史・文化》連関全体の直下の根底となる、否、単なる「根底」(Grund)というよりもむしろ、かのシェリング的な「無底」(Ungrund)の次元を開くものではなからうか。つまり西谷の《自然性》は、並列的な「自然」世界であるよりもむしろ、《宗教・歴史・文化》の各々をいわば《図》の如く浮かび上がらせる直下の《地》のような《無底性の次元》と見ることができるかもしれない。

このように『根源的主体性の哲学』は、「哲学」として《宗教・歴史・文化》の体系であり、その

内に「自然性、理性、信仰、絶対無の四つの立場」(1-91)を包摂していた。そして自然性と理性、理性と信仰、信仰と絶対無、それぞれの間には根本的な転換・結合の連関があり、更に「絶対無と自然性との両極の間を張り渡す」第三の連関を《地》にして連関の連関が示唆され、これらすべてを含んだ全体的連関それ自身が「弁証法の弁証法」(1-88)と云われた。しかしこの連関全体の中心を貫く「根源的生」(「無我の主体性」)の「体得」(＝表現)はその根源の単純性のゆえに「純一の行」(1-89)と云われた。そうすると双方の間(行と全連関)の間に、再び「生と論理。文化と宗教」(最終の第八章)という問題が次元を深めて出て来るのではないか。即ち《宗教と文化》という目下の問題は、新たに《宗教と哲学》という問題として『宗教哲学——序論』で反復されることになるのであるが、その前にここでの〈行〉によって〈文化〉の底に「深い自然性」と「深い宗教性」の不思議な相互浸透が現成することを看取すべきである。人間には自己の根底へ帰ろうとする「根源の要求」(1-183, cf. 1-202)が隠れているが、「文化はその根底に反って自らを超越するものに触れる。即ち超越的なものが自らの内在的基底をなしていること、自らを否定する如きものが自らの根源であることを自覚する。即ち自然性の否定である文化は、再び反って深い自然性へ帰ってゆくのである。理性の自律、人間の自由・自主性は、その根底に於て反って深い自然性の自由ともいふべきものに帰ってゆく」(1-95)。〈文化〉としての「わざ」(Kunst)の徹底は〈わざとらしきもの〉の「脱落」(自由即自然)となるのである。

この「深い自然性の自由」においては「文化の世界も深い宗教性の現れ」(1-95)となり、〈自然〉と〈宗教〉との相互通底が「純一なる行」になることで、〈文化〉は〈宗教〉の〈表現〉となる。「歴史の底に自然が考へられる時も、その自然のうちにはかかる行が働く」のであり、「歴史的世界に現れる行は、すべて根底に於ては、歴史以前の自然的生命と歴史を越えた宗教的生命との両極を含むのである」(1-97)と云われる。このほぼ〈結語〉においても、「生命」が「歴史」(或いは文化)を挟んで《以前と以後(＝「越えて」)》の呼応構造によって〈自然性と宗教性〉の両極に洞察されている。西谷前期の立場は、この「^{いのち}生命」、即ち「生の根源性」の立場と言えよう。[この《以前・以後》の《自然性》の思索こそが、西谷後期の「哲学の以前・以後」(『禅の立場』緒言)まで通じるのである。]

(4)「我意の根」と「脱自」——《以前・以後》問題

西谷前期を「生(自然)の根源性」の立場と見る場合になお吟味すべきは、かの「我意」の克服を更に一步深めた「我意の根」とかの《根源的自然性》との関係如何という問題である。これは、吾々が見てきた主軸論文『宗教・歴史・文化』の主題を直に深めた『宗教哲学——序論』(1941)における「体験」の立場、そこでの《「自己」以前・以後》という独自の定式での「生」の《脱自と体得》として究明された。

この『宗教哲学——序論』は、「(一) 信仰・認識・体験」、「(二) 宗教と哲学」、「(三) 悪の問題」

という三部構成になっている。(i) 先ず第一部の「信仰・認識・体験」は、主軸論文の《宗教・歴史・文化》或いは《絶対無・信仰・理性》の順序を変えて展開したものである。即ち〈絶対無の立場〉が〈信仰と理性〉との分裂を克服したように、新たな試みとしての「体験」の立場が〈信仰と認識〉との葛藤を如何に克服するかを究明する試みである。(ii) この試みのもとで先ず「体験の立場は如何にして認識の立場を越えて包み得るか」(6-24) が問題となる。これが第二部の「(二) 宗教と哲学」(6-50ff.) である。(iii) 更に「体験の立場は如何にして信仰の立場を越えて包み得るか」(6-49) が問題となる。これは、〈信仰〉の立場が「神と人との間の異質的非連続」を人間の「根本悪」として重視する以上、「体験の立場は、悪の問題に如何に答へ」(6-50) 得るかという、第三部「(三) 悪の問題」になるのである。詳細な吟味は他日を期すが、目下の問題点を二つのみ挙げたい。

(i) 先ず一つは、明暗双々なる〈自然性〉の二重性の一方、かの「神の自然」と表裏する「自然の底」の「暗き閉合性」としての「我意の根」という問題である。「それ(暗い閉鎖性)は自己の以前でありながら、自己そのものに属し、自己そのものに属しながら自己以前である」(6-87)。この《以前》は「自意識の以前」であり、本能や衝動などの〈自然〉でもあるが、これを単純に自己の〈外〉と見てしまうと客観的な自然主義に墮してしまう。むしろ「自愛の対自性の底にのみ見出される」(6-86) 限り、これは同時に「意識の根源」であり、自己の外にして然も内の底、内の内として「主体的な以前」(プリウス 6-87) と云われる。ここに前の図式の「中」に見た「限界＝人間そのもの」としての「根本悪」の問題が重なるが、「根元悪」を「自己把握」(6-76, 95) と見る西谷独自の鋭い洞察は次の如くである。「人間が人間であるのは自己を把握するものとしてである。つまりどこまでも自己のうちに自己を捉えてゆく、自己を自己のうちへ握り閉めて離さぬ存在である」(6-95)。しかしまさしくこの「自己を捉えることが直ちに自己に〈捉われる〉という意義を帯びて来る」(6-76) という〈自執・自縛〉に自愛の自己矛盾がある。「自然は外からも眺められ得るが、自然の底は反って人間の主体性の内面を通してのみ見られる。かかる自然の底は何よりも自己の実存そのものに自覚される束縛感のうちに現れると思ふ。(中略) 繫縛の自覚は、自己の有限性或は可能性の自覚として解脱の要求を呼び起し、或は罪性の自覚として救済の祈願を呼び起すであろうが、とにかく、このような自覚なしに宗教はあり得ず、また自然の底は窮極的には宗教からのみ捉へられるのである」(6-88) と云われる。ここには若き西谷の出発点であったシェリング『自由論』の「神のうちの自然」(Natur in Gott) の反映も見えるが、これと「無底」(Ungrund) との関係、即ち「自然の底」と「神の自然」(神性の無) との関係はどうか。そこで詳細な論究は省くが、もう一つの「自己以前・以後」を見よう。

(ii) 西谷は、〈体験を主観的・内在的・人間中心的〉と蔑視する K. バルト的な誤解を逆手にとって、「体験」の核心となる《脱自》構造を《「自己」以前・以後》という独自の定式で解明する。かの誤解は、「〈自己〉が先づあつてそれが体験をなすと解する」(6-24) が、実は逆である。「体験が体験であるのは、寧ろそれが〈自己〉を破るような仕方で起こる」、即ち「〈自己〉の以前又は以後ともいふべきところ

に起こる」(同)からである。この「以前」としての〈体験の場所〉には不思議な直下の超越性が看取される。この方法的に括弧の付けられた《「自己」》は、西田の「意識的自己」に相当するであろうが、西谷の「体験」とは、まさにこの《「自己」》の括弧が外されることであり、同時に「〈自己〉の殻を溢れたものが自己を充たすこと、通身通心にして遍身遍心である如き生の体得という意味」(6-24)を帯びている。つまり「体験とは本来〈自己〉を脱している生を、自己が自己を脱することによって獲得する」(6-27)ことであり、この生の獲得には、「〈自己〉の殻をつけた人間的な生の絶対否定」(脱落)として、「所謂断崖に手を撒すとか、十字架につけられるとか」云われるような《宗教的な死》の「根本転換」(6-26)が不可欠であろう。「未だ名利を抛たざれば発心と称せず」という道元の言葉はこの「転換の小さき一步」(同)の単純な至難性の鉄壁である。この《脱自》には、所謂〈宗教〉固有の〈救われる自己〉を悦ぶ「最後の自己中心性」の影をも払拭する否定の徹底と無窮性がある。

体験は、「自己を越えて生に出ることによつて、その生は自己のものとなる」(6-31)という〈脱自即体得〉であるが、これは〈自力〉ではない。「抑々自己の生といはれるものが既に自己の生であり乍ら自己が生み出した生ではない」(6-27)。「自己の生は自己の以前又は以後ともいふべき余分を含んでいる。自己はかかる生の現れである」(6-33強調西谷)。「自己の生」は〈自己の生〉と〈自己の生〉との二重性を孕む。前者は〈人格的〉であるが、後者は、「生そのもの」として「人格的な非人格性」(6-33)と洞察される。「人格は最も実在的であり最高の有である」が、しかし「かかる実在性又は有として自らを現すもの、実在的なものを自らの表現とするものが、その限りに於て非人格とも呼ばれるべきこと」(6-32)を西谷は強調するのである。ここに西田に应ずる《表現》思想と西谷独自の《非人格性》思想の結合が見られる。西田ならば〈無限定の限定〉や〈世界の自己表現〉という事態が、西谷ではさりげなく〈自己が生現れである〉と言われている。〈生きている〉そのことは、私を越えて溢れる生がこの〈私〉となって〈現れる〉こと、《表現》されることに他ならない。

この「生」自体、またその事実性を如何に捕捉するか。「哲学」の「観想の立場」に対して、「宗教は恒に事実に始まり事実に終わる」という「事実の世界」として、西谷の「宗教／哲学」は「観想から事実への転換」(4-143)を目指す。しかも「単に観想以前の事実へではなくして、観想以後の、そしてそれ故にこそ観想以前の事実へ」(4-152)という《以後ゆえの以前》への着眼は、後期の『禅の立場』へ連なるであろう。そしてかの「(三)悪の問題」への答えは、驚くほど簡潔に、「ただ悪を作さぬ事実が端的にあるのみ」という道元の「諸悪莫作」(6-101, 4-151)が引用され、「莫作の力量現成す」という《事実の世界》を示唆して、西谷前期の「宗教／哲学」はひとまず終結する。

このような「事実の世界」を重視し、《根源的自然》の《無底性》を《地》とする西谷の「世界」理解と「宗教／哲学」の立場が如何に「歴史」の現実と遭遇・対決するかを次に見てみよう。

(IV) 「歴史＝世界」の「超克」における三重の《世界性》

既に見たように主軸論文『宗教・歴史・文化』の「歴史」は〈宗教における歴史〉或いは〈宗教の歴史性〉として、狭義にはキリスト教的終末論に代表される「信仰の立場」のことであった。そこでも歴史の現実（唯一回性）と結合された啓示（イエス・キリスト）への信仰による「歴史の厳粛性」（1-44）は深く理解されていたが、この〈歴史〉をも包んだとされるかの《自然性・宗教性》の立場が、あらためて戦争等の苛酷な状況にある〈歴史の現実〉とぶつかるのである。そこに如何なる「世界」理解が現われるであろうか。

これより西谷の「歴史的現実の世界」理解を、1940年代の著作や論文、特に『世界観と国家観』（1941）を中心に考察してみよう。この著作は、(1)「世界観と国家観」、(2)「世界転換期としての現代」、(3)「東亜と世界史」、(4)「新日本の世界観について」、(5)「国家と宗教」という五つの章からなり、全体の簡潔な要約とその趣旨ともいうべき「後語」が戦後（1946年頃）に覚書として付加された。これらの各章の表題に共通して看取されるように、この著作の根本概念、或いは基本の語（キー・ワード）は、「世界」であり、しかも西谷独自の二重、三重の意味で思索された「世界性」である。[因みに、「世界」という言葉が論文表題にあるのは、この時期を除いては、全生涯の無数の論文にはほぼ皆無であることは、不思議な程である。] この主題に関しては、更に1946年に「民族の自覚と歴史意識」、「国民文化とヒューマニズム」、「近代精神の基礎」という三論文、1949年には、「批判の任務とフアシズムの問題」という重要な関連論文が書かれているが、これら戦後の論文と戦時中のこの著作とを比較精読してみると、西谷の思想の根本的立場の驚くべき一貫性が看取されるであろう。思索の根本には些かの揺れや所謂〈Kehre〉（転換）はないが、それだけに却って当時の状況全体、また同時代の急激に変動・変質する「世界観」の問題に対峙して、西谷の「世界」理解も複雑で多様な様相を帯びることになる⁸⁾。

これからの論究吟味を明瞭にするために、西谷の「世界」理解の核心に関わる問題点を、(i)「世界性の地平」、(ii)「世界直観の単純化」、(iii)《文化・歴史・宗教》の地盤崩壊としての「ニヒリズム」という、西谷独自の三つの基本主題に限定して考察してみよう。これら (i) (ii) (iii) の各々は相互に錯綜した連関を含むが、前期の《文化・歴史・宗教》全体の文脈で見れば、(i) は《文化》と「国家」、(ii) は《歴史》と「伝統」、(iii) は《宗教》と「哲学」等の問題群と見ることもできよう。

(1) 「世界性の地平」——三重の《世界性》 A／B／C

西谷の『世界観と国家観』（1941）という主題の背景と当時の西谷の問題意識を知るうえでよき概要となる小論文がある。それは1942年の雑誌『文学界』の座談会「近代の超克」への提出論文、『「近代の超克」私論』（1942、富山房百科文庫23 以下引用は頁数のみ）である。この論文の各章には、「世

界」理解のトピカともなるような、以下のような六つの小見出しが付いている。「一、近代の問題 a, 宗教と科学と文化 b, 世界と国家と個人 二、主体的無の宗教性 三、世界宗教性と国家倫理性 四、日本の伝統的精神のもつ意義 五、世界的現実における日本の立場 六、近代の超克と日本の世界観」(同書18)。これらのうち、第一、二章は、「世界観」という問題の由来と西谷の立場を簡潔に示しているので、先ず瞥見しておこう。

これによると、日本は明治以来「近代」(文明開化)をヨーロッパを通して受容してきたが、その外発的に移入された近世ヨーロッパ文明が既にそれ自身において全体としての統一性を喪失してしまっていたことが、先ず指摘される。近世(近代)とは「統一的世界観を可能ならしめる基盤の分裂の時代」(同19)に他ならない。「近世は文化的には、宗教改革とルネッサンスと自然科学の成立という三つの運動によって、中世との決別を決定的にしたといへる。(中略)そしてもし世界観というものが、人間が世界のうちに於てまた世界と共に自らを把握したものであるとすれば、近世の人間は世界観形成の三つの分裂した方向の間に置かれることによって、自己自身を如何に捉へるべきかに就いて根本的な困難に逢着した人間であるといへる」(同20)。中世精神の基盤には「神と世界と魂」という三つの基本理念の統一調和が揺るぎなく存在していたのに対して、近世以来これらの調和連関が失われ、それとともに「人間存在における三つの基柱」ともいうべき「宗教と科学と文化」の三領域は相互に衝突・分裂するに到った。このような人間存在の基盤に関わる分裂が、政治経済上の現実に絡んで反映すると、そこにもう一つの不透明な「深い混乱」、即ち《個人と国家と世界》との関係についての分裂が生じて来る。そして、この二重の分裂を含んだ《近代》が、明治以後の日本にも浸透したのである。「近代がヨーロッパ的由来であるにせよ事実上我々自身の近代になったこと、又なり得たことは、それが世界性をもっていることに外ならぬ。(中略)近代とは我々自身であり、近代の超克とは我々自身の超克である。何か他者を批評するが如くであるならば安易という外ない」(同112 強調筆者)という同席の下村寅太郎の指摘は西谷の言葉でもありえたであろう。西谷は、「近代の問題」の結論として次のように言う、「それ故、もし現代の根本課題が、世界観形成の基盤そのものの再建設、新しい人間の自覚的形成というような所にあるとすれば、これは現代の世界全体に共通な問題である」(同22)と。

この結論、「近代の問題」の〈世界性〉ということは、本稿の主題にとって決定的に重要である。これは問題の単なる抽象化・普遍化ではない、まさに逆なのである。この座談会においても当時支配的な〈日本対世界〉という発想が拭いがたい根本気分(前提)であったが、西谷や下村は、かかる発想の枠を破って、世界観そのもの、人間そのものの形成の「基盤」(=場所)に関わる根源的・創造的問題を、《近代》という世界全体に通底する《世界性の地平》として探求すべきだと主張したのである。それゆえ、これは「日本」の問題であると同時に「日本」だけの問題ではない。「近代の超克」という総合主題も、決して短絡的な〈西洋の超克〉ではなくして、むしろ「日本」自身の超克にして

同時に「世界」の超克(=宗教性!)の問題となる。つまり、西谷にとってこの「基盤」の「再建設」に寄与しうるのはあくまで〈宗教性〉であるが、本来「人間性の否定的超越」を本質とする《宗教》が「人間性の全き肯定に立つ」《文化》と「人間性は無記」の《科学》とを如何に根底的に肯定するか、これが「問題の根本」(同22)となる。つまり文化と科学を真に肯定し得る宗教性、しかもその肯定の表現が倫理として「世界と国家と個人」とを一つに貫くような宗教性の探求が問われることになる。西谷は、これを「主体的無の宗教性」(同22以下)と言う。即ち「有としての身体や有としての心」等、「科学が奪い得るものを引き去った後に」さえも「残るもの」、「寧ろそこに初めて、如何にしても対象化され得ない、従って科学の視野にも這入って来れない唯一のものが、即ち主体としての吾々に於ける真の主体性の立場」が、「主体的無の立場」として現われる。これは「有」の絶対否定(超越)にして同時に「有に相即」しうるゆえに、「世界からの自由はそのまま転じて世界のうちへの自由となり得る」、即ち「世界超越と世界内在とへの自由」(同25)をその核心とすると云う。この「主体的無の宗教性」はかの『根源的主体性の哲学』からの帰結と見ることができよう。

さて、西谷のこのような立場を念頭において、「世界観と国家観」という問題の核心、即ち「世界性を含んだ国家」、或いは《国家の世界性の地平》という問題を見てみよう。先ず、西谷は、当時の「諸国家が自由主義に住し得ずして、何らかの形で全体主義への傾きを含む強権的統制に進むことを余儀なくされつつある、という歴史の現実」(4-381)を踏まえ、現代国家の「高度の政治性」(統制)への動向とそこに伏在する矛盾を究明するために、近代国家の歴史的由来・国家理念の歴史的変遷・現代の種々の国家論等を吟味検討する(その詳細は拙論⁸⁾参照)。簡単にいうと、現代の国家、〈国民・国家〉の矛盾は、〈国民〉と〈国家〉が直接に対峙し、「自由と権力という矛盾する二原理」(4-271)が端的に一つに出会う点をその存在の中心とする所にあり、かの高次の政治性への動向は、「共同体としての統一の意識に達した国民」が、「その意識を如実に表現するような統一形式」(「一つの個体的生命」)へまで国家を徹底整備せんとする運動である(4-271)。ここには、一切を、〈自由〉(=精神)までを規制・総動員する国家動向の根源が既に「自由の根」(4-273)を含むという矛盾がある。そこで西谷は、「その矛盾を克服するために、現代国家の新しい課題として、徹底的な国家統制と徹底的な自由との結合が要請されている」(4-276, 381)と言う。そして、この結合の可能性を、「国民が主体性なき単なる基体であった絶対主義国家」でもなく、また「彼(=国民)が基体を遊離した単なる主体であった自由主義国家」でもなく、新しい第三の立場で「基体の主体化、主体の基体化という二方向の動的関連」(4-279, 409)という独自の定式において究明せんとする。というのも、現代国家は高度の政治性・統制をその最表面に要求するとともに、その最奥面、即ち国家存在そのものの根底に、言わば一つの「深淵」(4-281)を開いてきたからである。この深淵こそ、「自由な主体性の根源」(=「自由の根」)にして、「主体のままで基体である国民の内面を通して」開かれて来る「(国家の)世界性の地平」(4-282)に他ならない。

この《世界性の地平》とは何か。先取りしていえば、西谷独自のこの微妙な含蓄のある根本語《世界性》には、少なくとも以下のような三重の意味が込められている。

- A. 「普遍人間性」(4-284)：世界観の地盤となる裸の「直接的な世界内存在」(4-282)。
「世界観の自発的形成ということには、国家をも越えた世界そのものの地平が開かれていて、そこから出発することが必然的なのである」(4-283)。
- B. 「世界史的世界」或いは「世界的世界」：世界史の新しいエポック（「世界転換期としての現代」）という歴史概念。
- C. 「超越的開放性」(4-365) という宗教性の本質的次元。「主体的無」の《場所》。
[このようなA／B／Cを重畳・含意する《世界性》が、A／B、A／C、B／C等の様々な複合連関でしかもその重心も微妙に連動されながら、国家の本質が探求される。]

当時の過激な国家主義・全体主義的な時代趨勢の只中で、かかる《世界性の地平》という構想は、それだけでも極めて大胆かつ毅然とした思惟の挑戦であったと思われる。西谷は、その根本の意図を次のように言う、「(かの統制と自由との結合を究明して) 最後に、国家の自己中心的有り方への自己否定、その自己否定に於て国家に内在して来る世界性の地平、或は国家的な無我性といふ如き立場に到達したのである。(中略) 国家が近代国家から新しい有り方へ移るための此の自己否定を、私は国家的〈我〉の主体性から国家的〈無我〉の主体性への飛躍とも呼んだ。これを私の根本の立場として強調したい」(4-382) と。このように「国家の世界性」は、単なる所与ではなく、あくまで「自己否定を通しての無我の主体性」(同) という課題なのである。この〈無我〉は単なる伝統の反芻ではなく、国家のかの「深淵」への思索の挑戦でもある。即ち国家の暗き根底、国家権力の無制約性は、世俗化した現代においてそれを抑え込む如何なる至高の権威（宗教的伝統）もなく、また自由主義的な理性もそれに対して破綻して無力であるゆえに、まさに深淵的となる。かかる国家存在の「自然的、権力的な基底」にまで降り立ち、理性をも発無する国家の「高度の自然性（いひかへれば非理性）の立場」(4-343) を如何に克服し「倫理化」することが可能となるか、これこそが西谷の根本関心であったと思う。ここには、前節でみたかの「主体的プリウス」としての「自然の底の暗い閉合性」や「悪の根源としての我意」の問題の《反復》がある。そしてこの《自然性》を超克し逆にこれを生かす道を《世界性の地平》に模索探求せんとするのである。そのためには、先ず《裸の世界内存在》にまで帰り、この《世界性A》の根源がかの《世界性C》の《開け》へまで何らかの仕方で飛躍的に撤する方向を見なければならない。

この飛躍への努力は、かの「基体化・主体化」の定式で、戦後の論文（「国民文化とヒューマンズム」1946）でも再考されている。詳細な吟味は今後の課題としたいが、簡単にいえば、「国家の世界性」とは、「国家から限定し尽くされないものが国家的に限定されていること」(4-409, 19-287) である。すべて限定とは、限定され得ないものの限定、限定を拒み否定するものの限定である。限定の「固定」

が「死」とすれば、「限定への無限な否定性」は「生の原理」である。そこで「自己を限定してゆくもの」を〈主体〉と呼び、「この自己限定に生の原理として含まれる否定性を、その無限の可能性の故に」自己の〈基体〉と呼ぶとすれば、〈基体の主体化〉とは自己が世界のうちで自己を新しく限定しつつ同時にそれを通して世界を限定して行くことであり、他方〈主体の基体化〉とは「自己が自己の根底に帰り、無限の可能性を包んだ自由に立つこと」（同）を意味する。「生の動的な統一（或は統一的な動）は、かかる主体の基体化と基体の主体化との交流ともいふべき一種の円環運動に成り立つ」（同）と言う。

そうすると、《世界性の地平》とは、「国家自身に内在する超国家的世界性」としての、国家の「自己否定性或は自己超越性」（4-285, 409）に他ならず、これ（＝否定・超越）は、まさに《基体化》としての《主体の超克》であり、「自己自身の根底への超越であり、新しい自己限定への自由に帰ること」（4-409）に他ならない。この自由は、自己自身に囚われず、自縛の惰性を打破する「意志力」でもあるが、自己肯定（主体化）のみならず、むしろ自己否定（基体化）の意志の徹底において、却って同時に「我々の内面の最も深い基底から湧き出る生命力」にして「主体の精神的根底にある深い自然の発動」（4-410, 19-288）でもある。これは既に（第3-3節）で見た《深い自然性の自由》であろうが、ここまで帰って見ると、所謂「国家意志」等の生（なま）の発動（主体化）はまさに「我意の深淵」を孕むこと、真の「国家意志」は深い否定性を通して《世界性》を開くべきことが理解されるであろう。即ち、《世界性》という「国家に包み切れぬ普遍性の立場が、国家そのものの生命力の湧き出る地盤として、また国家を一つの主体として成り立たしめる真の自由の位置する所として、国家に内在してゐるのである」（同）。このように、かの「高度の自然性」（暗き閉合性）の深淵は、あくまで国家の「自己否定性」（＝無我性 4-286）を潜ってこそ、《世界性の地平》へと開放されるであろう。そこに、既に見たように、《世界性 A／B／C》の重畳・複合と、殊に《A から C への飛躍》と《C から A／B への表現》とでもいうべき「世界」理解の動的転回があると思われる。

（2）世界観の地盤——「世界直観の単純化」（日本文化の伝統）

では『世界観と国家観』のこの「と」の更に踏み込んだ究明を、この著作の中の最も重要な美しい論文「新日本の世界観について」で見よう。ここでは、前述の「近代の問題」の根本課題としての「世界観形成の地盤」が、更にかの「世界性の地平」、特に《世界性 C》としての「超越的開放性」の方向で、国民（文化）の「エトス形成」との連関で深く掘り下げて究明されている。

まず「新日本」（日本精神）という当時の短絡的に国粹主義的な強調は、現実を遊離した観念的な自己陶醉に陥る傾きがあるという危惧が表明される。そして、むしろこの時点の〈現在〉の問題として、明治維新の転換以後から失われつつある旧日本の伝統、「旧いエトスとの連続」と「このエトス喪失の傾向」こそが留意されるべきであるという。例えば、象山、松陰、南州等のような、若い情熱

と老成した見識とを備えた幕末明治の先達者のうちには、このエトスの生きた模範があった。そして、このエトスの根本的本質を、それらの先達のうちに「行と世界直観と宗教的信念が一つに融合」(4-349) していたことと規定する。ここでの「世界直観」とは、もちろん理論的・体系的な世界観ではなく、「いはば行と一つに結びついた原始直観、〈世界〉のうちに於ける自己の実存的 Orientierung ともしふべきもの」、しかも臆見ではなく「一つの直観的認識」(同) のことである。これは、その体得において「生死を超脱した宗教的信念」にも通底し、「直ちに彼等の新国家建設の運動に活力を与え、また宗教的信念は彼等の尊王に於ける宗教的敬虔と一つに融合し、更に彼等の愛国のうちにも直接に流入した」(4-351) という。要するに、この世界直観は、「人をしてこの世界のうちで安心立命せしむべき宗教的信念と結びつきつつ、一方では哲学ないしは世界観の種子となり、他方では実践の原動力となるものである」(4-350) という。

このように通常の「世界観」(Weltanschauung) と区別して《世界直観 (Welt-Anschauung)》を問う西谷の試みは、一方では世界観がそこから形成され得るその地盤、その根源を問い直すこととして、哲学の根源への遡及という意味をもつのみならず、他方では哲学を越えて《哲学以前》の《世界 - 直観》としての《もう一つ別の次元ならざる次元》——しかしそこから《世界》も《直観》も新しい表現的輝きを帯びて来るような、そのような《宗教性の次元》を開き直そうという意味をもっている。そこで、この世界直観の根本性格、根本構造の規定が、以下の如く《行と哲学と宗教》という「三つの方向」で論究される。

(a) 先ず根本的性格としての《行的性格》である。この世界直観においては「行」と「観」とは乖離しない。これは、東洋、殊に日本の《過去》の伝統から汲み取りうるものであり、その「世界観の日本的性格」であり、「吾吾が西洋に提示し、また世界の人々の世界観的要求に与え得る、最も根本的な寄与たるべきものである」(4-351) という。

(b) ところが、次にこの《行》と正反対の方向での広義の《科学性》、或いは理性的客観性への要求が来る。西洋の世界観は、原始直観から遊離し実践(行)と対立する理論への関心傾向を持つが、それは、主観性を排除し対象の世界をその世界自体において客観的に認識しようとする知的普遍性と批判的理性の強みを持つ。それゆえに「世界に向けての日本精神の高揚も、自他共通性又は普遍性の範疇、即ち理性と科学性の立場をひとたび透過することなしには、貫徹され得ない。たとひ西洋の哲学や世界観と同じ地盤に立たなくとも、少なくとも同じ地盤の上で対話し得る可能性をも包蔵するといふこと」(4-352) が、かの世界直観形成の必須の課題である。これは「日本精神の世界性への要請」(同) であり、(a) の《行》が《過去》からに対して、吾吾の世界観が《未来》において打開すべき課題である。

(c) そして、まさに《現在》の困難は、(a) の《行》と (b) の《科学性》との矛盾にあり、それは「過去と未来との間の深い亀裂」にして同時に「日本的と世界的との間の亀裂」(4-353) でもある。

この矛盾の克服の方向は、かの「行と世界直観と宗教的信念」（かのエトス）の融合を想起するならば、やはり《宗教性》の新しい次元にあるであろう。しかし、それは如何に「理性と科学性を否定即肯定的に透過」しうるものか。「それは、行の否定である理性とその科学性とを再び否定しつつ、しかも自主的にこれを生かすような行の立場でなければならぬ。これは吾々の伝統的精神からの新しい脱体であると共にまたその継承でもある。いはば伝統の創造的継承である。」(4-354)。

このような課題性に対して、かの《世界・直観》の《もう一つの別の次元》が、《宗教性》への問い直しとともに開かれて来る。概して西洋の世界観は、その堅固な理性が如何に深いものであっても、どこか世界を前に置いて観るような、いわば真実在の外からこれを眺めるというような観想性、対象性を残すのに対して、東洋の、殊に日本で進展された世界直観の根本動向には、このアポリア（＝理性と実存との乖離矛盾）を越えるのみならず、更に一步を進めた処がある。これこそが、《世界直観の単純化、及びそれがエトス形成的となった》(4-356)ということに他ならない。

「総じてわが国では、教理的・体系的なるものの最も深い中心を、例へば理事無碍や事事無碍の如き立場すらを、なほ観想的性格を残すとして行に於て更に一步深く超脱し、それと共にその最深所を同じく行に於て最表面に浮び上らせるといふ動機が恒に働いてゐた。そこには最も浅きもの、例へば只管打座や称名念仏の如きものが、計り知れぬ深みをもつものとして出現してくる。それは何人も行じ得るものでありながらしかも何人によっても行じ尽され得ぬもの、何人でも一挙に完結的に把握出来るものであり乍ら然も把握の無限なる進歩の可能を内に含むものである」(4-357)。このような転換は「世界」理解からみても重大な意味をもつ。しかも「世界直観のかかる行的単純化によって、それがエトス形成的となったことは、同様に重大な事柄である。最も深くして然も最も浅い行のうちに融け入ることによって、世界直観は何人もの行住坐臥に即し得るもの、その身につき心に透り得るものとなる。深い世界直観が日常生活へ結びつき、逆に日常生活がそれによって内面から行的に形成されて、世界直観の最深所に宗教的信念を以て実地に脚を着けたエトスが生じたといふことは、他の国々が誇り得る芸術や学問などの文化にも増して、過去の日本が世界に誇り得る文化、然も人間そのもののKulturであった」(4-357)。

この文章は、この著作の、また西谷前期の頂点（かの「純一の行」）を示す核心テキストの一つであろう。この文章の背後には、師の西田の『日本文化の問題』（1938/1940）と連動した「日本文化」への問いもあるであろう。この《世界直観の単純化》という西谷の着想には、明らかに《禅》の浸透があり、しかもこれが日本文化の本質的核心を洞察する鍵となっている。所謂「日本の近代化」また「世界史への日本の出現」を可能にした要因の一つとして、明治初期までの先達に「精神的な地平の大きさをも歴史的厚みをも」(4-421) 喪失せずに連続した〈生きた伝統〉の蓄積があったからだとする。つまり彼等が歴史的地盤と背景の差異を越えて「西洋文化から生きた力を汲み取り得た」のも、「そこでは大きなヒューマニティーが大きなヒューマニティーを捉えた」(4-422) からだとする。こ

のように東西文化の大きな出会いの《場所》として《日本》を位置づけ、「吾々は内に二つの世界を蔵している。それはなお一つの混沌である。しかもその混沌を孕んでいることは一つの優越である」(4-334)と西谷は言う。当時の圧倒的な西洋文化の世界的浸潤の只中で、既に逆に東洋文化の西洋への浸潤、世界への寄与を予見するのは、まさに西田と軌を一にするものであろう。この〈混沌〉の超克には、一方で「西洋の学問」(科学性)の徹底錬磨と同時に他方では、「自己の歴史的伝統」の《自覚》とその伝統への徹底「収斂」が必須である。しかし、それは「自らのうちに一つの文化的な〈世界〉を生むため、自らの根底に文化的にも世界性の地平を開くためである」(4-338)。このように〈文化の世界性〉は、〈伝統の創造的継承〉を要求して来る。そして、西洋の彼岸的な宗教性に比較して、「それ自身天空の如き超越的開放性である東洋の宗教性」(4-365)は、《科学》や《哲学》と本質的に衝突せずに「理性の開放性」を包み生かすことができるであろう(紙枚が尽きたので(iii)〈基盤の空白：ニヒリズム〉は次節に譲る)。

(V) 「ニヒリズム」と「向上」の世界

以上、これまで西谷前期の「世界」理解を概括的に見てきたのであるが、「世界」理解の本当の展開、その全貌は西谷後期にこそある。この後期の思索全体への参究は今後の課題としたいが、ここでは本稿の一応の結びとして、前期から後期への展開の端緒における「世界」理解の《落差》のような問題点のみを吟味しておきたい。

後期西谷の根本関心は、主著『宗教とは何か』(1961)に見られるように、「虚無」から「空」への転換であろう。たしかに前期においても思索の基本動向としては、かの「自然の暗い閉合性」から「深い自然性」への転換が見据えられていた。しかし、前述のように、かの「自然の底」(主体を越えた主体以前)はあくまで「我意」の問題であって、「虚無」の問題ではなかった。「虚無」という言葉は前期のテキストの上ではほとんど皆無である。この事実は大切ではなかろうか。そして〈我意と虚無との差異〉にこそ「世界」という問題がないかどうか。最初の著作『根源的主体性の哲学』の巻頭論文に〈ニーチェとエックハルト〉が並び、また後期の主著『宗教とは何か』を準備した戦後のかの〈無位〉の時期に『神と絶対無』(1948)と『ニヒリズム』(1949)という一対の名著が並ぶゆえに、〈ニーチェとエックハルト〉の〈反復〉が遂行されたかのような印象をうける。たしかに深い意味での〈反復〉とも解釈できるが、後期が双方の〈対決〉という含意をもつのと対比的に、前期は「生の根源性」という「類似の立場」(1-4)の究明であった。つまり前期の〈ニーチェ〉においては、ニヒリズムはまだ主題的に論究されていなかった。ニヒリズムの自覚的究明は、やはり「歴史の切断としての終戦」(4-461)を経て開始されたのではなかろうか。

名著『ニヒリズム』の冒頭で、ニヒリズムとは、第一に、「自己自身が問ひとなる、自己といふ存

在の根拠が自己自身にとって問ひとなる」(8-4) ような人間存在の本質に根ざした《実存》の問題であると共に、第二に、「ヨーロッパという処、そして近代といふ時代の精神境位において成立した」「歴史的概念」(8-5) として、また「我々の歴史的な生」を支える「価値体系が崩落し、歴史的・社会的生の全体が抛り所を失った」という「歴史的现象」(8-7) として《歴史》の問題であるという。つまりこの《実存》と《歴史》との二重性を《虚無》(ニヒリズム) は含む。そうすると、かの〈我意と虚無との差異〉に《歴史》が、そして《世界》が関わって来るのではないか。ゆえに「ニヒリズムに関してはこの第二の問題(歴史の問題)は我々にとって最初の出発点の問題であるが、同時に最後の問題(この著作の結論)でもある」(8-6) という。

そこで「結論」の最終章「我々にとってのニヒリズムの意義」を見ると、(i)「我々の歴史的現実となつてゐる虚無の自覚」、(ii) この《虚無》(「我々のうちなる空虚」)の克服、(iii)「伝統された精神的高貴を担う」という《我々自身の伝統への再結合》(8-183) という三つの課題が説かれている。即ち「歴史との根本的対決という彼(ニーチェ)のニヒリズムも、結局は、伝統における高貴なるものを救済するといふ、祖先にたいする責任によって裏付けられていた」(8-180)。これは〈世代の系列のなかで思考する〉とか〈未来に向けて祖先へ還る〉という人間の歴史性とそれ(未来)への根源意欲の問題である。ところが「現在の我々には、根元的な如何なる精神的基盤もない」(8-177)のみならず、その「全くの空白」の自覚すらない。それ故に、先ず「近代日本が生ける矛盾であり、精神的基盤に空洞をもつてゐる」(8-181) という我々自身の「空虚」の《自覚》が第一の課題であり、次に「〈ヨーロッパの最上の人々〉による危機の解剖、近代の超克への努力を我々自身の問題とすべき」(8-183) である。これは「ヨーロッパ人自身の自己批判」まで含めた「今までの西洋化の方向を、その窮まる処まで突き詰めること」(同) である。そして最後に、「ニヒリズムは、我々が、忘れられた我々自身へ再び復るべきだということを教へ、東洋文化の伝統を再び顧るべきだといふことを教へる」(同)。だが、この《伝統》は、空洞・空白の中で喪失しており、単純な旧態への復帰ではなく、逆に未来への方向で「西洋化」の徹底の先、「窮極の処から再発見」(同) されねばならない。このような「過去を未来へ、未来を過去へ媒介する創造」(同) にこそ、現在の空虚の〈自覚・転換・克服〉への道がある。

このような《歴史性》、即ち未来へ向けての伝統の創造的継承についても、思索自身の基本動向としては、既に戦前の「世界直観の単純化」と連続し一貫するものであるが、しかし、現に〈敗戦という歴史の切断〉の只中において、もはや伝統も歴史も世界も自明のものではありえない。ここに、西谷の思索の一貫性は揺るがぬにしても、それだけに却って、「世界」理解の境位においては大きな変化が出て来たのではなからうか。この双方、思索と理解の異同こそが《ニヒリズム》の問題となるのではないか。

これを吟味するために、西谷自身の証言(『私の哲学的発足点』1963) から次の三つの問題に着目

したい。

(i) 「ニヒリズムの問題は普通にいはれる意味での虚無の問題ではない。この区別は重要である。

ニヒリズムとは、通常の虚無が克服される宗教の次元に、ないしはそれと等しい高さ（或いは深さ）の次元に、再び虚無が現はれたといふことである」(20-189)。

(ii) 「ニヒリズムといふ問題には、宗教だけからも哲学だけからも解決され難いものが含まれている」(20-193)。

(iii) 「哲学以前と哲学とを通じて私にとっての根本的課題は、簡単に言えば、ニヒリズムを通してのニヒリズムの超克といふことであつた」(20-192)。

以上、簡約すれば、(i) は《虚無の反復》、(ii) は《宗教と哲学の相補性》、(iii) は《哲学以前・哲学での超克》という問題である。

まず、かの〈歴史の切断〉において歴史性の根拠を問うことは、その根拠（「歴史的生の拠り所」）が深く大きいものであればあるほど、その喪失・崩壊（「精神的基盤の空洞」）は、「歴史の底に、そしてまた歴史に生きる人間の底に、虚無の深淵を開いてくる」(8-7) という事態に直面することになる。「歴史のうちに底のない溝が開かれ、我々の生きてゐる〈世界〉の深淵が、その溝から覗いて来る。自己自身の底から世界と自己とが一つに問ひとなるのである」(8-8)。極めて単純化して言えば、《ニヒリズム》とは、この「〈世界〉の深淵」、《世界の虚無》であり、かの前期の「我意」が(i)の「通常の虚無」に相応する《自己の虚無》であるとすれば、その克服の次元（宗教）の否定としての《虚無の反復》であろう。しかし虚無が二つあるのではない。虚無において世界と自己は一つになる。虚無は〈脱自性の場〉としての不思議な〈世界性と超越性〉を帯びるであろう。この虚無の世界性は、従来の〈人間的関心〉、即ち人間内在的な「魂」の〈救い〉等の「生の面」にのみ終始執着してきた〈宗教〉を越え出してしまう。この《虚無》は、〈人間〉の埒を破った〈世界性〉を含むかぎり、単純な旧套の宗教（伝統）への復帰を許さない。どうしても〈哲学への迂回〉を通して、逆に「宗教の地盤」そのものが再考されねばならない。そこに(ii)の《宗教と哲学の相補性》がある。これは殊に「宗教と科学」という問題への本格的格闘として後期西谷の根本関心となるが、この《科学》の問題も既に前期（戦前）から指摘されてはいたが、しかし《虚無の世界性》としてではなかった（「科学的良心の深淵」を究明したニーチェ論は1952年である）。近代科学によって、従来の宗教や形而上学の地盤をなしていた「生の面」（目的論的自然観）が崩壊し、人間的関心に無関係な非情な〈生命なき〉世界が「宇宙の常相」(11-234)となってきた。「世界の全き非人格性は、人間の〈人格性〉とも神の〈人格性〉とも異質的なものとして現われてくる」(10-57)。つまり、世界は、人間と神との人格性の軸を〈横に切断する独立の軸〉(10-57)として現前して来るのである。これこそが《虚無の世界性》という問題であり、この克服が後期西谷の根本主題である。その詳細な究明吟味は今後の課題としたいが、最後に、本稿の課題の「世界」理解の焦点ともいふべき問題性との関連で、この克服の端緒を

一瞥しておこう。

それは、《宗教と哲学の相補性》の裏面における《宗教》が本質的に含むべき「世界」理解の新しい次元の問題である。つまり、そこに (ii) の「哲学だけから」では不十分かつ不徹底な次元を補う《宗教》の独自の次元がある。しかし、これは、もはや従来のニヒリズム以前の宗教の事柄ではなく、どこまでも「ニヒリズムを通してその底をくぐる」(20-192) という哲学の迂回を経た、いわばニヒリズム以後の《宗教》の事柄として、その超克を「最も包括的かつ根源的な場」(20-195) から事実的・具体的に究明するような「〈空〉の立場」が、正面から問題とされてくる。ここに前述の (iii) の《哲学以前と哲学の虚無》は、《哲学以後》の《禪》から照らし直されることになる。そうすると、例えば、この虚無は禪の「大疑現前」へと転ぜられ、大きな肯定への転機ともなりうる。このような《以前から以後へ》、そして《以後から以前へ》の双方向の転換には、勿論、哲学の思索と禪の行道との相即があるわけであるが、そこでの転換、殊に《以後から以前に帰る方向》には、「世界そのもの」(11-3) の、またその事実性・具体性の新たな理解があるのではなかろうか。

西谷の思索の《質》には、事実の事実性への大胆かつ柔軟な受容の勇気が看取される。西谷の主著『宗教とは何か』の副題が「宗教論集 I」であって「哲学論集」とされていないことにも、西谷の思索の独自性があるであろう。その主著においては、例えば、師の西田と対照的に、「哲学体系」への企図がみられないどころか、たとえ完璧の「哲学」であっても「体系」に必然的に纏わる「観想性」が払拭されないならば、かかる体系性は自覚的に徹底して否定され、「本原的な事実性」としての「事実の世界」に撤する努力が見られる。そこには「柱杖が柱杖である事実^に自己の解脱がある」(10-177, 4-148) とするような《禪》の〈事実〉理解からの反映があるだろう。だが、単に禪から示唆を受けるだけではなく、西谷は禪の言葉を「事実の世界」に即して大胆に転語・転釈することによって、逆に《禪》(或いは宗教) の立場自体にも深化・変容・脱皮を問いかけるような趣もある。例えば、「三界無法、何れの処にか心を求めん」(18-3) という禪の言葉は、伝統の言葉(公案)であると同時に、そのまま《虚無の世界性》に直面した現代の人間自身の発する〈問い〉に転語せしめる、というような仕方である。或いは、興味深い例として、前述の〈現代科学〉による「世界の全き非人格性」の深淵の所では、現代文明の大都会の実相を T. S. エリオットの〈Unreal City〉等と並べて、禅語「^{どくろ}髑髏野に遍し」(10-58) を引いて〈生者・死者の二重写し〉に見る。そこではこの禅語「^{どくろ}髑髏野に遍し」は《虚無の世界性》の表現となっているが、実はこの禅語は〈全く別の位相〉を裏に隠している。これは、碧巖録第二十三則「保福長慶遊山」において、保福と長慶が遊山の際の、保福の「^{ただしや}只這裏便ち是れ^{みょうほうちやう}妙峰頂」と長慶の「^{かしやくこ}是なることは則ち是、可惜許」という対話に対して、後で鏡清の附けたコメント「若し是れ孫公(長慶)にあらざんば、便ち髑髏、野に遍きことを見ん」から来る。つまり本来の文脈では、この《髑髏野に遍し》(死の世界)は、《這裏これ妙峰頂》(ここが絶対平等・悟りの頂上)への徹底否定として出されたものである。この否定は、宗教の究極性をそのままでは《死の相》(＝

髑髏)とみて、そこをさらに突破・脱却する《向上》の立場である。そして、この「妙峰頂」を越えての《向上》は、まさしく「世界を主とする立場」への転換であり、ここに禅の真髓、例えば長沙の「百尺竿頭須進步 十方世界是全身」(11-114)のような禅の積極性があるであろう。

このように西谷の転語、禅語そのままの転語は、一方で虚無の世界の事実性を指しながら、同時に《宗教》に対しても《向上》という独特の要求を突き付けるのである。この《向上》には、所謂「上求菩提」のみならず「下化衆生」の「慈悲」として《世界の具体性》が込められている。「虚無」から「空」への転換にも、《向上》の世界表現性が潜んでいる。「例えば底知れぬ深い谷も実は際限なき天空のうちにある」ように「虚無も空のうちにある」(10-110)。人間の端的な〈われ在り〉も、「世界のうちに存在しながら、しかもその虚無の根底において、世界をうちに包む」(8-176)。つまり、〈虚無の深淵〉は、「主体の脱自的な超越の場」(10-177)となり、その〈場〉の底が抜けると、世界を越えて「自己が空となる」。しかし、「さらにそこから、空が自己であるといふ絶対此岸的な空の立場へ転ずる」(10-170)ところに《向上》の具体性と世界表現性があるのではないか。これについての詳細な究明は今後の課題としたいが、西谷の「世界」理解の根源的次元はこの《向上》にあると思われる。

というのも、宗教は、〈世界〉を超越した次元を本来的に含むが、同時にこの〈超越〉が再び内在へと転換され、そこから〈新しい世界〉(「神の国」・「浄土」・「仏国土」等 25-5)が事実性と具体性において《表現的》に現成してこないならば、まさに《髑髏野に遍し》(＝死の世界)の如く、宗教は死滅するであろう。しかし、逆に翻って見れば、この「髑髏野」、この《世界性の虚無》においてこそ、東西の〈世界宗教〉は、各々の存在根拠(己れの生死)を問われつつ、各々の従来の〈世界〉を破って「現代という一つの世界」へ出ることによって、まさに虚無に曝されながら却って相互に他と出会う可能性をもつかもしれない。西谷は、異文化・諸宗教の出会いを「途中に在って家舎を離れず、家舎を離れて途中に在らず」(18-53)という禅語によって、深く掘り下げて論究しているが、この《途中》の世界性・現代性のみならず、《家舎》の故郷性・根源性のうちにも「世界」理解の新しい表現的宗教性が看取されるのではなかろうか。

(VI)「空と時」——「歴史」への問い直し

最初の手定では、西谷の主著『宗教とは何か』(1961)における〈虚無から空への転換〉を「自己のもと」への帰入として、かの十牛図の第⑨図「返本還源」の吟味とともに究明するつもりであったが、時間と紙枚の都合でこれは他日を期したい。その代わりに、主著の最後の第5試論「空と時」と第6試論「空と歴史」から、従来の歴史哲学が見落としてきた幾つかの問題点を「歴史」への問い直しの問題として瞥見しておきたい。

この主著の他の四つの論考、①「宗教とは何か」、②「宗教における人格性と非人格性」（以上1954）、③「虚無と空」、④「空の立場」（以上1955）、これらが『現代宗教講座』に連載されたものであるのに対して、この⑤「空と時」と⑥「空と歴史」の二つは、主著刊行の際に書き下ろされたものであり、主著の最後を締め括る最重要な論考である。

（筆者は、かつての『世界史の理論』（京都学派の歴史哲学論攷）を復刊する際に、同時に、戦後の歴史思索として、下村寅太郎の「世界史の可能根拠について——歴史哲学的試論」という論考とともに、西谷のこの二つの論考からの抜粋を掲載した。即ち「世界＝歴史」の主題に深く関連する歴史思索の部分、即ち第五論考「空と時」の冒頭と後半三分の一（p. 189～190, p. 220～238）と第六論考「空と歴史」の前半三分の一（p. 239～260）を抜粋し、解題を試みたので、そこでの問題を蛇足になるが、最後に吟味してみたい。）

この主著の論考（1961）と戦時下の『世界史の理論』（1944）との間には、日本の敗戦という歴史の〈切断〉があり、この主著までの道程としては戦後の『神と絶対無』（1948）と『ニヒリズム』（1949）とがあった。この間の西谷の立場の内的一貫性と歴史的転回の一部分は見てきた通りである。まずこの二つの論考の要点のみ記してみよう。

(i) 「空と時」

論考「空と時」では、①から④までの論考において《虚無から空への転換》を遂行した「空の立場」が歴史性と如何なる関係にあるか、という問題が究明される。「身心脱落の立場がどうであろうと、歴史は身心脱落しない迷える人間の世界である。（中略）仏教的な〈空〉の立場は超歴史的、従ってまた非歴史的ではないのか」（350）という疑問に対して、逆に従来の西洋の歴史観だけで、「果たして歴史というものを見る立場は尽きるのであるかどうか」と問い返し、下村論考と同様に、キリスト教的歴史観の根底を問い直すことから再出発する。

最初に歴史家トインビーの見解、将来の最大の世界（文化）の溝は「仏教的な思想と西洋的・ユダヤ的な思想との対立」（351）とする見解における《時間が円環的か直線的か・全体の支配が非人格的な法（dharma）か人格的存在か》という対比、殊に《自己中心性の有無》の指摘を受けて、先ずキリスト教では「人間における自己存在の自覚が、原罪の自覚、自由の自覚、及び〈時〉の一回性の自覚」（357）の三つに結合しており、そこから以下の三点が問題とされる。

- (i) イエス・キリストの十字架は、歴史のうちへの神の愛の啓示として、その歴史的事実の一回性が強調されるが、この歴史の事実性は、他の宗教に対しては絶対に非通約的であり、〈選民意識〉のような排他的絶対性と不寛容を帯びる点に、「宗教の次元にあらわれた自己中心性」（359）がある。

- (ii) キリスト教の終末論は、神話的回帰性を破った「時」の一回性の意識を先鋭化させたが、そ

の〈終末〉が「歴史内在的」(360)な事実の次元で表象される限り、歴史意識としては問題を残す。

- (iii)「人間の主体的自覚」には、神との関係での罪の自覚の他に、自己自身への関係に「理性」や「自由」の側面をも含むのではないか。これも人間の主体性と歴史性との結合としての「自覚」の問題となる。

次に、このようなキリスト教的歴史意識と表裏して、「ニヒリズムという立場が、歴史そのものの底から歴史的出来事として自覚に上がって来た」(363)ニーチェの「永劫回帰」の《歴史性》が問われる。そこには超歴史的な終末の問題はないが、その無終性は歴史の歴史性を揆無する。「というのは、〈時〉のうちで絶対的に新しいものが創造されるという立場が徹底的に貫徹され得るところでなければ、歴史というものの意味はうしなわれるからである」(364)。そこで結局の問題は、「むしろ超歴史的な根底までその歴史性を貫徹することによって、かえって歴史が徹底的に歴史的であり得るということが、如何にして可能であるか」(365)ということであり、ここに「空」の立場への連関が示唆される。簡単に言えば、「超歴史の次元」に、人格的・意志的な「神」であれ、生成原理の「力への意志」であれ、畢竟「有るもの」(369)として表象されるものが残る限りは、「時」が真に底なく「時」として生起することはない。むしろ「空」の立場こそ、歴史の歴史性の徹底を可能とするであろう。

(ii)「空と歴史」

抜粋した限りでの二つの論考では、各表題が逆のような印象を持たれるかもしれないが、第⑤試論「空と時」の前半では「生死」(輪廻)と時間との存在論的構造が、また第⑥試論「空と歴史」の後半では、「業」解釈による現代世界の歴史性への新たな思索が極めて深く展開されており、目下の問題はその思索への門口にすぎない(原文参照)。

この論考「空と歴史」では、先ずトインビーが円環的と見た仏教の時間観には、「劫」という完結的な時間体系の無限の重なりが包括的にあり、しかも諸体系はすべて「同時的」であるという。この同時性によって時間は「円環的」であり、且つそれらが同時的である一々の今の連続において「直線的」でもある。そして「円環的にして直線的」な諸体系が限りなく考えられるということは、「時間の底に無限な開け」が「如何なる体系的完結にも属さない虚空の如き開け」(372)として考えられるという。この《時の無底性》ともいうべき「開け」によって、「無始無終の時」とともに、一々の今が「新たな」今になり、時は真に「無常」になる。「時」の「本質的二義性」は、「新」と「無常」との結合にあるが、各々、「絶えざる新」にも〈創造・自由な可能性〉と〈無限な重荷・離脱し難い必然性〉との二義性がある。特に重荷の切りのない「果てしなさ」には、「我々の生は有限であるが、その生の本質そのものは一つの無限衝動」(375)として「無限な有限性」という性格がある。また「無

常」にも〈刹那生滅・「有」の脆さ・「無化」〉と〈「常」の否定・自由な軽さ・跡なき無礙〉との同時性があり、これが精緻な現象学的記述で語られる。そして実は、この《無限な開け》さえも、二義的であり、「虚無」をも「空」をも意味し得る。この相反の同時可能に「時」の真相がある。それは「時」が「根本的転換の場」であるからである。

「我々がどこから来てどこへ去るのか」(377)という問いとともに「時」の無始無終が顕わになる。限りなく過去へ遡り、限りなく未来へ開けても、「私の存在」の、また「時」の始めも終わりも窮めがたい。だが「私が現に存在しているということは動かし難い事実である」(378)。無始無終の「時」の開示は、「現存の根底における無限な開けの開示」(378)と切り離せない。《何処から何処へ》の問いは隠れた次元「もと」への追求を含んでいる。実は「時」自体の始めや終わりは「現存そのもののうちに」、「現在のもとに直下にある」(379)という。現在の底に「時」を越えた「もと」を無限の過去や未来へ求めることは、「或る optisch な錯覚」であり、立体を平面に求めるような「次元に関しての錯乱」である。

この「もと」を求める錯覚の諸形態の西谷の叙述は見事なものである。過去に原因を探る諸科学の実証主義も、未来に目的を追う理想主義も、双方とも「時」のうちでのみの自己構築・自主化・「自己一意志」であり、「時」の底に「時」を越えた「もと」を忘却している。また超時間的な過去（想起）であれ、超時間的未来（終末）であれ、「有」のもとを超越的な「有」に求めるプラトニズムやキリスト教も、この錯覚を脱却していない。これらは、「回帰的な時のうちには求むべき〈もと〉は何もない」(381)というニーチェのラディカル（もとからの）・ニヒリズムにおいて暴かれる。「現在のもとで、〈世界〉と〈時〉のあらゆる可能な回帰、その限らない回帰を縦に貫いたその底に、〈世界〉と〈時〉とからの脱自的な超越の場として〈虚無〉が開けて来る」(385)のである。現在の直下に無限な開けとして現われる「虚無の深淵」は、無論「有」の永遠性ではなく、「超越的な〈無〉の永遠性」にして「〈死〉そのものの永遠性」であり、まさに「〈世界〉や〈時〉が全体として現在のもとへ戻ってくる」(386)のような《超越の場》である。この超越は、時の〈内・外〉を越えた、時の底への超越であり、「現在が現在自身のもとで無限な開けへ、かの永遠性の場へ、自らを開くということ、現在が現在自身のもとへ戻るということ」(386)としての「実存の自覚」(387)に他ならない。ここには、師の西田の「現在の自己限定」としての「永遠の今」（の自己限定）の最終的な継承が見られよう。

この虚無の現前が真に「我々自身の〈こと〉」(387)になるならば、「大いなる死から大いなる生への転回」が起こるが、それについては「何故」や「根拠」は問えず、「畢竟、ただそうだという以外にはない」(388)という。ここにも「理性の次元」を以前と以後の双方に越えた《根源的事実性》の立場、「拄杖が拄杖である事実に自己の解脱がある」(10-177, 4-148)とするような禅の立場の反映があろう。

この論考は、ニーチェやハイデッガーにおける「意志」の問題に触れ、「人間理性の自立化」の根

底の「人間における〈存在〉の意志化という出来事」が潜むことを指摘した上で、現代世界の《世俗化》の諸現象の底にも、自覚の有無を別にして、「意志」化の「無限衝動」が潜在しているが、実は「業」という古来の観念には、「初めから無始無終の〈時〉と無限衝動」(395)の自覚が含まれていたとして、後半の「業」の歴史性の究明に入ることになる。

西谷の柔軟な思索には鋭い《向上》の姿勢が看取できるが、この《向上》には、既に見たように「上求菩提」のみならず「下向衆生」として世界歴史の具体性が込められている。「虚無から空への転換」にも世界表現性が潜んでいる。「例えば底しれぬ深い谷も実は際限なき天空のうちにある」ように、「虚無も空のうちにある」(10-110)。人間の端的な〈われ在り〉も、「世界のうちに存在しながら、しかもその虚無の根底において、世界をうちに包む」(8-176)。つまり虚無の深淵は、「主体の脱自的な超越の場」(10-177)となり、その「場」が抜けると、世界を越えて「自己が空」となる。しかし「さらにそこから、空が自己であるという絶対的此岸的な空の立場に転ずる」(10-170)ところに《向上》の具体性と世界表現性があるのである。本書の「自己ならぬ自己」から「自己ならぬ自己」への転換(368)に「世界」問題、世界表現性を廻る大きな主題があろう。ここにも西田の「世界の自己表現」思想との師弟の《慧命相統》がある。

註

以下引用は西谷啓治著作集(創文社)の巻数と頁数を記す。復刻版『世界史の理論』(燈影舎)からの引用は頁数のみを記す。尚、強調は、断りのない限り、筆者によるものである。

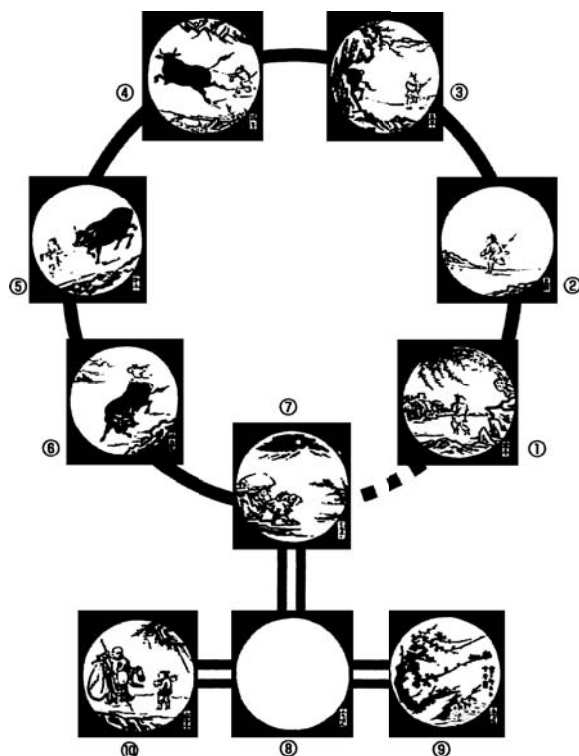
- 1) 上田閑照集 第9巻『虚空／世界』(岩波書店 2002) 参照。上田閑照『宗教』(哲学コレクションⅠ 岩波現代文庫 63頁) 参照。
- 2) 拙稿「京都学派の「宗教／哲学」——禅の十牛図から見た種々の場所論」(『宗教哲学研究』No. 28, 2011.3) 参照。従来の見方を転換して、①と⑦とを円環状にして、その根柢に⑧⑨⑩連関を置いて見直す工夫図を参考のために注(9)に挙げておく。筆者はこれを静岡臨濟寺僧堂師家阿部宗徹老師から習った。2011年日本文化研究所主催での国際シンポジウム「人と人——^{にん} 禅・哲学・心理学から見る十牛図の世界」の阿部老師の講演「十牛図管見——錯覚の場所」(京都産業大学日本文化研究所紀要第18号2013) 参照。
- 3) 拙稿「現代世界における『十牛図』の可能性」(京都産業大学世界問題研究所紀要 第17巻1999) 参照。
- 4) T. Mori, Ekstase und Ungrund in der Weltalterphilosophie Schellings (JTLA Vol. 32 東京大学文学研究科美学紀要 2007年) 参照。「シェリングにおける宗教と哲学」(『理想』656号) 等の拙論も参照。
- 5) 拙稿「〈主体〉の超克——西田幾多郎の『日本文化の問題』に関連して」(『世界の窓』京都産業大学世界問題研究所所報第十号1994・『点から線へ』第31号西田幾多郎精神文化研究所1996) 参照。
- 6) 京都哲学選書第11巻、西田・西谷他『世界史の理論』(京都学派の歴史哲学論攷 解説森哲郎、燈影舎、2000年)。以下この書からの引用は頁数のみ記す。
- 7) 詳細は拙論『西谷啓治における宗教と現代世界』京都産業大学世界問題研究所紀要第15号平成10年参照。拙稿「西谷前期の「宗教／哲学」」(2012『理想』第689号) 参照。
- 8) T. Mori; Nishitani Keiji and the Question of Nationalism in “Rude Awakenings—Zen, the Kyoto School, & the Question of Nationalism” edited by J. W. Heisig & J. C. Maraldo, University of Hawaii Press, Honolulu, 1995 p. 316 参照。

9) 図版は、現代の版画家徳力富吉郎の作品を借りた。一般の図と工夫図の二つを挙げる。

以下、郭庵十牛図の表題のみ記す。

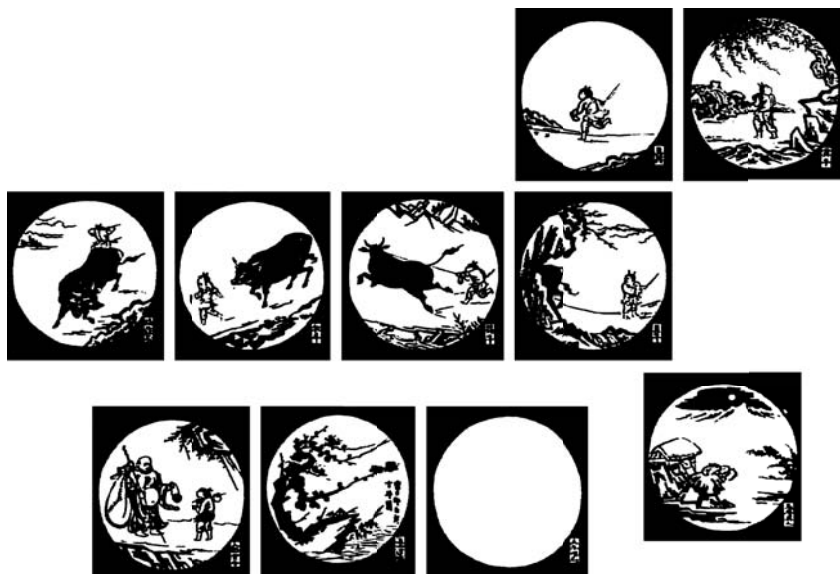
〈工夫図〉

- ①第一図「尋牛」
- ②第二図「見跡」
- ③第三図「見牛」
- ④第四図「得牛」
- ⑤第五図「牧牛」
- ⑥第六図「騎牛帰家」
- ⑦第七図「忘牛存人」又は「到家忘牛」
- ⑧第八図「人牛俱忘」
- ⑨第九図「返本還源」
- ⑩第十図「入廬垂手」



〈一般の図〉 順番

- ② ①
- ⑥ ⑤ ④ ③
- ⑩ ⑨ ⑧ ⑦



[英語概要]

On the Question of Keiji Nishitani's Understanding of the “World” in His “Religion/Philosophy”

Tetsuro MORI

I Issues

- 1) The decisive characteristic of Nishitani's philosophy lies in the fact that at its most basic level, it addresses the problem of religion and the problem of “the world.” In the words of the philosopher Ueda Shizuteru, it forms “a path to a new global philosophy and religious way of thought.”
- 2) Just as the Japanese word for “world”, *sekai*, combines in its Sanskrit original, *lokadhatu*, the concept of space and time, so too does Nishitani's thought incorporate a special element consisting of the cultural and religious encounter between East and West and a temporal, historical element involving the “alienation from tradition” inherent in the consciousness of the modern age. Moreover, the “place” (*ba*) of this philosophy is the crossing point between these special and temporal axes—in other words, the contemporary world. The lifelong theme of Nishitani's thought, and particularly the thought of his later years, was religious and the contemporary world (or tradition and the contemporary world). The emphasis here for Nishitani was always on the *and*, that is, on the relation between religion/tradition and the contemporary world.
- 3) There are, however, certain difficulties inherent in any consideration of Nishitani's understanding of the world. There are primarily related to the remarkable *length* of Nishitani's life and career as a thinker. Nishitani's ninety years (1900–1990) spanned nearly the entire course of modern and contemporary Japanese history from the late Meiji period (1868–1912) to the beginning of the Heisei (1989–present). The continuities and discontinuities that characterize this period provide the key to Nishitani's understanding of the world.
- 4) Nishitani's standpoint was, throughout his career, a standpoint determined by the relation between philosophy, religion, and Zen (*s'unyata*). What then was the relationship between philosophy, religion, and Zen in Nishitani's thought?
 - a. With regard to Zen, his standpoint of “standing simultaneously both within and without the tradition” (10-4) gave rise to a distinctive view of the “inside” and the “outside” of philosophy, and of the stages of “pre-philosophy” and “post-philosophy” in his own life. This raises the question of what the concept of “pre-” and “post-” signified for Nishitani, particularly as it relates to the notion of “pre-ego.”
 - b. The delineation of the question of “Zen and philosophy” necessitates a detour to the question of “religion and philosophy.” It is here that Nishitani's understanding of the world may be sought.
- 5) Despite Nishitani's own declaration that “my fundamental problem in both my pre-philosophical and philo-

sophical stages was, to put it in its simplest terms, the overcoming of nihilism *through* nihilism” (20-192), nihilism does not appear to have been a central theme in Nishitani’s early work. The emergence of nihilism as a problem relating to the nature of the world involved a certain “break” in history and in Nishitani’s life. “The history of Japan was severed with the end of World War II” (4-461).

6) The demarcation Nishitani’s earlier and later periods.

- a. This relates in part to the lack of continuity between the “modern age” and the “contemporary age,” and to the length and consistency of Nishida’s life and career as a thinker. If we survey Nishitani’s works with an eye to discerning a break in continuity, we may identify 1945, the year WWII ended and Nishitani’s teacher Nishida Kitaro died, as a watershed in Nishitani’s ninety-year life. Incidentally, 1945 is the year that *Shukyo tetsugaku Joron* [The philosophy of religion: An introduction] was accepted as his Ph.D thesis.
- b. In his investigation of the fundamental continuity of history Nishitani appears to have given due weight to this historical “severance.” In light of the remarkable and thoroughgoing continuity evident in the basic directionality of Nishitani’s thought, what sort of effect did this severance have on Nishitani’s understanding of the world? Although no basic transformation (*Kehre*) can be recognized in Nishitani’s thought, I believe there was a certain distinctive shift in the way he viewed the world. As an approach to understanding Nishitani, one can demarcate an early period and a later period in his thought, separated by the historical severance.
- c. There was a thirty-year age difference between Nishitani and his teacher, Nishida, who was born in 1870 and who died in 1945, just before the end of WWII. Thus, even in their handling of the theme of “religion and philosophy”—the theme fundamental to the thought of both philosophers—there is a subtle difference in approach.
- d. From 1947 until 1952 Nishitani was forced to leave his position at Kyoto University as a result of the purge started by the American Occupation forces. During this period of “no rank,” however, Nishitani not only pursued a serious practice of Zen (the way of the “true man of no rank”), but also wrote thirty-three articles and three of his most noted books (*Arisutoteresu ronko* [A study of Aristotele], 1948; *Kami to zetta imu* [God and absolute nothingness], 1948; and *Nihirizumu* [Nihilism], 1949.)

7) The central work of Nishitani’s early period is *Kongenteki shutaisei no tetsugaku*. [The philosophy of fundamental subjectivity] (1940)

- a. The title and the themes of the books’ three sections comprise a type of question.
- b. For understanding Nishitani’s distinctive view of religion it is important to make a comparative study of this book’s second section (“*Shukyo, rekisi, bunka*” [Religion, history, and culture] and the first section of *Shukyou tetsugaku; Joron* (“*Shinko, ninshiki, taiken*” [faith, cognition, and experience])).
- c. For a complete view of Nishitani’s understanding of the world, this book must be studied in conjunction with *Sekaikan to kokkakan*, [View of the world and view of the nation] (1941) “*Shin Nihon no sekaikan nit suite*” [Concerning the worldview of the new Japan] (1940+) and “*Kindai no chokoku: Shiron.*” [Overcoming modernity: A personal view] (1942)

II Nishitani's Understanding of Religion during His Early Period

- 1) What is “fundamental subjectivity”?
 - a. At its most fundamental, the notion that “I am” is without any underlying asis.
 - b. At the very source of our life there is absolutely nowhere to set our feet. Indeed, life is life precisely because it stands where there is nowhere to stand.
 - c. From this self-awareness of the “bottomless” (*mutei*) nature of things emerges a new subjectivity (*shutaisei*) penetrated by religious intelligence, rationality, and natural life (*shizenteki sei*). This is the keynote of this work (1-4).
- 1a. At the root of “I am”: *Mu* [Nothingness] (bottomlessness?)
 - a. The fact of human self-awareness: the dual nature of the notion that “I am I” (3-158)
 1. The transcendent freedom and self-existence that cannot be taken away, even by God. This is Nishitani's “essential experience” (*konpontaiken*), learned, perhaps, from Nishida, Eckhart and Zen.
 2. The isolation of the specific individual (*tokushu-sha*) enclosed within his ego. This is the problem of the “consciousness of self” (*Egoitāt*; *gai*), which formed one of Nishitani's fundamental areas of interest (cf. Schelling, Böhme).
 - b. The fundamental problem is the cutting off of the “hidden *Egoitāt*,” especially as present in its more refined and subtle forms in morality and religion, the very means used to overcome this *Egoitāt*.
- 1b. The fundamentality of life: the “fundamental naturalness” (*kongenteki shizensei*)

That comprises the reverse side of “fundamental subjectivity.”

 - a. Nishitani's awareness of “the naturalness present in religion,” an element not seen in the thought of Nishida.
 - b. Nishitani's recognition of the “Gottes Natur” (*kami no shizen*), a recognition deriving from his study of Plotinus, Augustine, Eckhart, and Böhme in *Shinpi shiso shi* [A history of mystical thought] (1932) The “naturalness” (*shizen*), combining at its essence both light and darkness, is the key to overcoming self-consciousness.
- 1c. The new subjectivity (*shutaisei*) penetrated by religious intelligence, rationality, and natural life (*shizenteki sei*).
 - a. A thoroughgoing stress on “subjectivity”: Nishitani's position emphasized single-minded spiritual training and the courage to think things through to the end.
 - b. A respect for the standpoint of human autonomy (culture) combined with the transcendence of human-centered way of thinking (*ningen chusin syugi*).
 - c. The possibility of a schematic relationship between *shukyo*, *rekshi*, *bunnka* [Religion, history, and culture]

(1937) and “*Shinko, ninshiki, taiken*” [Faith, cognition, and experience] (1941/45).

2) The fundamental directionality of Nishitani’s thought: the consciousness of the problem of evil.

- a. The problem of evil appears in two works of Nishitani’s early period: “*Aku no mondai ni tuite*” [On the problem of evil] (1923/27) and *Shukyo tetsugaku: Joron* [The philosophy of religion: An introduction] (1941)
- b. This problem provides an “entrance” to religion, comprising as it does one of the fundamental problem of existence. For Nishitani, however, the significance of the problem was more a matter of methodology than of *Theodizee* (*shingiron*) or faith.
- c. Nishitani’s development from his earliest position, “From the world of concepts to the world of experience” (13-164 graduation thesis on Schelling). Nishitani succeeded to Nishida’s philosophy of “pure experience,” but also emphasized a more phenomenological “philosophy from below” (cf. “Nishida tetsugaku o meguru ronten” [Problems concerning Nishida philosophy] 1936).
- d. Nishitani’s reconsideration of the position “phenomena qua nothingness” (=finiteness) from the standpoint of Schelling’s concept of “absolute identity.”
- e. The standpoint of religion as based on “the switch from speculation to factuality” (4-143) (to begin in fact and to end in fact). “The liberation of the self lay in fact that a staff is a staff. In this way, true self as the subject of non-ego emerges from fundamental facticity. As Dogen says “Manifest the strength of the fact of non-doing” (4-151).

3) System and “fundamental naturalness” (*kongenteki shizensei*): “logic and life,” “dialectic,” and “single-minded spiritual training” (*jun’itsu naru gyo*)

- a. Culture: The standpoint of human autonomy in the modern age (culturalism)
- b. History: The standpoint of faith. The confrontation of reason and faith (eschatology).
- c. Religion: The standpoint of absolute nothingness. The unification of reason and faith (mysticism).
- d. Naturalness in religion:

“Religion, history, culture, spontaneity”

“Absolute nothingness, faith, reason, spontaneity” (1-91)

cf. “*shinko, ninshiki, taiken*” [Faith, cognition, and experience]

- e. The “nature” of Nishitani is not so much “nature” in the sense of “the natural world,” but more like a “bottomless world” (*muteisei no sekai*)—the ground that brings out, like a kind of schema, the respective aspects of religion, history, and culture.

4) The structure of Nishitani’s “before” and “after”

- a. The “ego” and “naturalness”
- b. The dual nature of the light and darkness of nature

1. Self-love, the “base of nature” (*shizen no soko*) or “dark self-enclosure” that forms the root of *Egoitāt*.

The problem of ignorance and *Egoitāt* as the root of evil. The subjective “before” “The [dark enclosure] not only precedes the ego but is part of the ego; it is not only part of the ego but precedes the ego” (6-87).

Cf. *Natur in Gott* “Ultimately, it is only through religion that the base of nature can be grasped. This is

because this sense of self-constriction is the dark self-enclosure seen as the subjective “before” in the base of human self-love and self-consciousness; it is the final base of natural life (6-88).

2. “Fundamental naturalness” as *Gottes Natur*

“In the subjective ‘one’ transcending *Personalität* in God and in man, ordinary naturalness, reason, and spirituality are completely different; a life that can be called fundamental naturalness (*kongenteki shizensei*) appears” (1-87)

“The standpoint of absolute love, in other world the standpoint in which divine nothingness or the no-self of ‘bottomlessness’ (*dattei*) appears” (1-86) This is a probably a reworking of Schelling’s “the *Ungrund* as love”

“The personality of nonpersonality at the base of personality, or the personalized Nonpersonality.”(ibid.)

c. The point of fundamental continuity between nature and religion: single-minded spiritual training.

In this training one returns to culture (human freedom) and the “freedom of profound naturalness” (1-95). Through this, “the world of culture becomes a manifestation of religion” and expresses itself in the form of phenomena. Training as the simplicity of “ religion and nature” in the very midst of the complexities of “culture and history.”

5) The Zen expressions at the conclusion of Nishitani’s graduation thesis.

“When unpolished the old mirror illumines the heavens, illumines the earth.
When polished it is as black as lacquer” (From the *Sannrai shu*).

The Zen master Tozan So has the same expression but with the unpolished mirror being black and the polished mirror illuminating heaven and earth. The divine nature that is “closer to the self than the self itself”?

III Nishitani’s Understanding of “World” in His Early Period

- 1) The horizon of globality
- 2) The simplification of world intuition
- 3) The severing of history (developing into nihilism?)

IV The Standpoint of Nihilism and Growth

- 1) The main theme of Nishitani’s early period was not nihilism but the overcoming of *Egoität*. The word *kyomu* (*nihil*) is virtually never encountered in his early period works (cf. 4-89ff.). In this difference between *Egoität* and nihilism the shift in Nishitani’s view of the world may perhaps be seen.

Cf. “the nothingness of the self” and “ the nothingness of the world.”

- 2) The problem of nihilism incorporates the dual problems of existence and history. (The alienation from tradition)
- 3) Nishitani’s self-testimony: the repetition of nothingness; the complementarity of religion and philosophy; the nothingness prior to philosophy.

- 4) Nishitani's view of growth: a re-expression of the Zen phrase "skull covering the fields." Nishitani's understanding of the world gave rise to a new view of the religious notion of "seeking enlightenment above, saving living beings below."